د. صلاح قنصوه

الدين والفكر والسياسة



الدين والفكر والسياسة

الدين والفكر والسياسة

د. صلاح قنصوه



الدين والفكر والسياسة

صلاح قنصوه



القاهرة - مصر
٤ شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / ٤٩١٤٢٧٦
الإعداد والتجهيز : مكتبة دار الكلكمة
التصميم للغلاف : ناجي نيشان
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع : ٢٣٢٧/ ٢٠٠٣
ISBN :977- 6010 - 72-5
Published in 2003

المحتويات

مقدمة

عندما نقع ضحية لعملية نصب، أو غش تجاري، نلجأ على الفور إلى ساحة القضاء. وفي هذه الحالة، نكون على علم بمبلغ الضرر الذي لحقنا، ونفوض غيرنا لإعادة حقوقنا، والقصاص من غاصبيها.

ولكن ماذا نصنع إذا ما وقع لنا نوع آخر هو النصب الفكري، أو الغش العقلي؟

فأولاً لن ندري أصلاً بما ارتكب في حقنا. وبالتالي لن نقدم شكوانا إلى أجهزة أو هيئات نلتمس منها العون في إصلاح العواقب التي ترتبت على هذا الصنف من النصب أو الغش. وأخيراً، وهو الأخطر، يشمل الأذى دائرة أوسع من المجني عليهم إلى غير حدود، كما يتسلل إلى معظم مجالات الحياة في المجتمع في غياب الوعي به، وافتقاد سبل الاحتماء منه.

بعبارة أخرى، لا يتعلق النصب أو الغش الفكري ببضاعة أو سلوك يمكن أن ينكشف عاجلاً أو آجلاً. بل يصيب المواطن في صميم وجوده أو حياته، وهو التفكير. فالتفكير ليس هبة خاصة للبعض يحرم منها الآخرون، بل يعني، ببساطة شديدة، مواجهة المشكلات، مهما يكن من أهميتها أو حجمها، بتحديد عناصرها، والسعي إلى اختيار حل لها. ويشفع لنا، في هذا التعريف، ما تعنيه عبقرية اللغة الدارجة المتداولة بكلمة "فكر" التي يقصد بها البسطاء "الهم" الذي يكشف عن شدة الاهتمام، وثقل العبء معاً.

وثمة الكثير من التشابه بين جريمة النصب العادي، وجريمة النصب الفكري. فهما يعتمدان على استغلال بعض النقائص في شخصية الضحية

بحيث يبدو الجاني والمجني عليه شريكين في تواطؤ من نوع ما. فكلاهما يهدف إلى الربح السريع واختصار الجهد. وسذاجة المجني عليه التي نقبلها عذراً له، إنما تعني في الواقع، انحيازه إلى الكسل في ممارسة التفكير، مما يعني في نهاية الأمر الربح والفوز بالراحة كجائزة عن سلبيته وقعوده عن بذل الجهد.

ينبغي لنا إذن أن نسأل: ماذا نصنع بنار أصحابنا من مستثمري النصب الفكري؟ ومن قبل ذلك، من هم هؤلاء؟ وأيضاً نتساءل: هل هم جميعاً من أصحاب سوء الطوية؟

ولنبدأ من السؤال الأخير، سنجد أنهم ليسوا جميعاً من أصحاب المقاصد الشريرة.

أما من هم؟ فأولئك هم الذين طمأنوا إلى انكسار الأمة وانحسار إبداعها بعد أن أوشكت أحلامها أن تتبدد، وتمزقت اجتهاداتها السابقة، وكادت أن تغشاها إغماءة عقلية وسط عالم يفوز بالتحولات المباغتة. فهنا تراءى لأصحابنا الأمل في أن يدخلوا حلبة المنافسة مع فئات تداولت كثيراً النفوذ والسلطان، سواء في الحكم، أو في قيادة الجماهير.

فهم يلتقطون هذه الفرصة الفريدة لاختلاس زمام المبادرة لقيادة الأمة أو ريادتها في غيبة وعيها الذي كان من شأنه أن يضيئ مختلف البدائل في حل المشاكل، ويكشف عنها، لكي يتاح للمواطن القدرة على الاختيار من بينها. فأصحابنا، وهم فصائل متعددة، يتسابقون فيما بينهم حول من يسرع إلى اختطاف "لجام" الأمة، وهو لفظ كريه، قبل غيره ليحصد مكافأته مالاً، أو سلطاناً، أو شهرة أو غيرها، والله أعلم بالسرائر.

وليس المهم لديهم إلى أين تقودنا مسيرتهم، أو أية برامج فعلية لحل مشكلاتنا، لأن ما يتلمظون شوقاً إليه هو حصولهم على أكبر نصيب من "جسد" الأمة الذي "يجاهدون ويناضلون" في سبيل تخديره وتقطيع أوصاله.

ومن الطريف أنهم جميعاً يستخدمون نفس آلية النصاب أو "الحاوي". فهي تعتمد على لفت النظر إلى أمر معين لكي يصرفوا الانتباه بعيداً عن المشكلة الحقيقية. فهم يشيرون بأصابعهم أو حناجرهم إلى الدين، مثلاً، أو الهوية، أو الغزو الثقافي، أو العلمانية، أو الغرب، أو الأصالة، إلى آخر القائمة المعهودة، لكي يطمسوا، بخفة يد أو بالأحرى خفة عقل، كل معالم المشكلات الراهنة التي تتحدانا في واقعنا، بهدف سد الطريق أمام الفحص الحر المستنير لابتكار البرامج المقترحة لحل تلك المشكلات، والحوار حولها. فهم يثيرون الصخب، بما يفتعلونه من ضجة في مكان مختلف، ومختلق، ليجذب الأنظار إليه بعيداً جداً عن الموقع الأصلي الذي ينبغي أن يكون ساحة فكرنا وعلمنا لنخرج من ضائقتنا الخانقة.

ومن حين طالع هؤلاء، سوء حظنا بطبيعة الحال، أن الكثير من المواطنين العاديين، لأسباب تاريخية متشابكة، ربما نفسرها فيما بعد، يفتقدون "المناعة العقلية المكتسبة" التي تعصمهم من استباحة فكرهم، بالدلالة التي أسلفناها، لدعاوي أصحابنا التي تملك من جاذبية شعاراتها ما يجعلها سريعة العدوى والانتشار، فضلاً عن استخدامها للناقلات التكنولوجية في وسائل الاتصال، وكتب الأرصفة، والأشرطة وغيرها. ولا أقصد بذلك اتجاهاً بعينه، فهناك الكثير من المشروعات التي تقترن باسم أصحابها، وكلها تحظى، دون جدارة حقيقية، بقدر كبير من الشهرة والصيت. إلا أنها مع غيرها من اتجاهات "النصب الفكري"، نوع من الاستثمار و"الخصخصة" العقلية الذي يستغل مستهلكاً غافلاً.

فالمطلوب إذن، هو حماية ذلك المواطن المستهلك، بتقوية جهاز مناعته الفكرية حتى يستطيع بنفسه الاختيار والمفاضلة. فالغفلة لا يحميها القانون، والمواطن وحده الذي ينبغي عليه أن يدرأ عن عقله أضرار النصب الفكري.

ولكن كيف؟

ربما ينبغي علينا أن نمارس بعضاً مما تصنعه الفلسفة، ونتدرب على

التفلسف أو "التفلحس" وهي لفظة عربية فصيحة وتعني أن نلح أو نلحف في السؤال، كما ورد في المعجم. ودلالته الحميدة ألا يستسلم المواطن لإجابات جاهزة سابقة، أو فعلية محفوظة. بل يثير أسئلة، ليختار من بين الإجابات المتعددة المختلفة لكل سؤال ما يقنعه، وبحيث لا تتناقض إجاباته عن الأسئلة الأخرى فيما بينها. ثم يحاول أن يقيم من تلك الإجابات الكثيرة التي تفترش مجالات متباينة، ومتفاوتة، نسقاً، أي منظومة مؤتلفة العناصر تتيح له أن يواجه بمقتضاها كل مجالات الفكر والسلوك، ويتخذ موقفاً متسقاً وملائماً لكل ما يعرض له من شئون الحياة. ولابد، بطبيعة الحال، أن تتعدد تلك المواقف وتتعارض بقدر تعدد أصحابها، إلا أن النجاة من لدد الخصام، أو شدة الصدام لا تكون إلا بالاعتراف بحق المواطنين جميعاً في إعلان آرائهم المختلفة، على أن تكون هي أوراق اعتمادهم أو بطاقات عضوتهم في الدخول إلى ساحة الحوار دون أن تعترضهم اتهامات مسبقة بالخروج عن كذا أو كذا. وأن ترفع عنهم الوصاية وكافة ألوان الحظر في كل الشئون. بعبارة موجزة: الاعتراف للمواطنين ببلوغهم سن الرشد، وعدم حاجتهم إلى وكيل أو كفيل مهما بلغ شأوه في العلم أو السلطان.

ويختلف الحوار عن المونولوج الذي يسود بيننا اليوم في أنه يشترط التبادل والتفاعل بين الآراء والمواقف، والاستعداد للتنازل عن بعضها. فالمقياس هو الحجة والدليل، وليس المألوف أو القديم.

فسبيلنا إلى التقدم هو شق الطرق بالأسئلة الجديدة، وليس التسكع في دروب مهدتها من قبل إجابات سابقة.

والكتاب، في نهاية الأمر، لا يحرض على الإجابات أو الاقترلحات التي يتضمنها بقدر احتفائه بما قد يثير من تساؤلات، أو يكشف من مشكلات عساها أن تحفز القارئ الكريم على طرح أسئلة أخرى أفضل وأجدى، وأن يجتهد، بعيداً عن المنقول والمحفوظ، في الإجابة عليها، وفض مغاليقها.

الفصل الأول
أزمتنا : تشتت الانتماء

ليس ما نقدمه اليوم برنامجاً يضاف إلى برامج أخرى مبذولة في ساحة الفكر الراهنة، بل نهدف إلى الخروج من مسرح الجدل الذي يحتدم فيه الصراع بين المواقف النظرية التي تحولت إلى أدوار يتقمصها المفكرون ماتزال تكرر أقوالها دون أن تصنع حبكة تفضي إلى حل في نهاية الأمر.

فالهدف إذن إنزال المناقشة من سماء التجريد والتراشق بالألفاظ إلى حيث يمكن أن تجد مهبطاً آمناً على أرض الممارسة الاجتماعية والسياسية. ولا يتحقق ذلك إلا بالمنهج، وليس بالهدف، فالهدف معلوم، ولا يكفي لبلوغه أن نأخذ في ترديده وكأنه نوع من تلاوة الأذكار والأوراد.

ولا يهم أن نؤكد أهمية القيم والمبادئ والمثل العليا وكأن هذا التوكيد هو الحل، وذلك لأن الهدف ومجموعة القيم المقترنة به هو المشكلة نفسها، أي هو السؤال نفسه الذي يلح في طب الجواب أو الحل.

فالقول مثلاً بأن حل مشكلاتنا لا يكون إلا بالعودة إلى القيم الدينية ليس صحيحاً، كما قد يتراءى لنا أول وهلة، لأن المشكلة والمطلب هو البحث عن المعوقات التي حالت دون ممارسة تلك القيم. فهذه القيم ليست اكتشافاً جديداً علينا أن نقنع به الناس، فهذا يشبه، مع الفارق البعيد في القياس، القول بالعودة إلى أخلاق القرية التي تحض على التضامن والتراحم .. الخ. فلا خلاف حول جدارة الأهداف التي نتطلع إلى تحقيقها بما يقترن بها من قيم، إنما يبرز الخلاف عند تفسير الأوضاع التي تدفع الناس بعيداً عن تحقيق هذه الأهداف.

أما المنهج، في هذا الصدد، فهو طريقة وضع المشكلة وتفسيرها، ثم اقتراح حلولها. فهو يعاون على الأقل في طرح المشكلة بحيث يحطم الحلقة المفرغة التي يدور فيها الجدل الناشب، مما يؤذن باقتراح حل لها، على الوجه الذي لا نتعامل فيه مع المشكلة متحصنين بمعسكراتنا المتعادية. فأية أقوال يصرح بها لا تضيف جديداً إلى علاج المشكلة بقدر ما تضيف فارساً جديداً إلى أحد المعسكرات الكلامية القائمة.

ولا ريب أن المأزق الذي ينخرط فيه معظم المفكرين هو حصاد حقبة طويلة بدأت في يوليو ١٩٥٢ تواطأ المثقف فيها مع السلطة بحيث أصبح نصف ضحية ونصف شريك.

وقبل أن نمضي في تحليل دور المثقف أو المفكر في هذه الحقبة الطويلة وتصنيف المواقف التي اتخذها والتي أدت إلى المعارك الفكرية الراهنة، قبل ذلك ينبغي أن أطرح فرضاً أزعم فيه أن ما يقدم اليوم من بيانات مستفيضة عن الهوية والتراث والأصالة والمعاصرة ومشروعات النهضة والغزو الثقافي وغيرها مما تفيض به الكتب وأعمدة الصحف وبرامج الإذاعة المسموعة والمرئية، إنما تعبر جميعاً عن "معارك بيارق أو رايات" ينضوي تحتها المفكرون حيث يستمدون حماسهم أو خصومتهم من جذارة البيرق الذي يرفعونه لأنه هو الذي يمنحهم هويتهم الخاصة دون أن تكون خصومتهم إزاء قضايا أو مشكلات بعينها، يطرحونها ويقترحون لها حلولاً يتصارعون حولها.

فالمسألة إذن نوع من رد الفعل على الشعور بافتقاد الإنتماء الحقيقي، ومحاولة لاسترداده تحت عناوين أو تسميات مختلفة.

٢ ـ مراحل تسرب الشعور بالإنتماء

ولكن كيف تسرب الشعور بالإنتماء؟

كان الإيقاع متسارعاً في التقلبات المباغتة في السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ولم يكن ذلك في معظمه ثورة شاملة بقدر ما كان نتيجة قرارات وممارسات متضاربة تهبط بين الحين والآخر من قمة السلطة إلى القاعدة. وقد أدى ذلك إلى تشتت ملامح الصورة الوطنية وإعادة تجميعها بين وقت وآخر وفقاً لقرارات سياسية واجراءات اقتصادية تنتقل أحياناً إلى النقيض. وكان لابد أن تتفكك وحدة الإنتماء، أو على الأقل، يتخلخل الشعور به لأنه لم يترك لحرية الاختيار أو تلقائيته بين أعضاء الوطن. بل إن حرية الموافقة والتصفيق لقرار ما، إن كانت هذه حرية، كانت مقيدة محدودة بلحظة صدور القرار التالي الذي ينقلب على القرار السابق. ومن ثم أصبح على المواطن أن يكيف مشاعره وحماسته وأفكاره بما يتفق مع تذبذب البندول الاقتصادي والسياسي في انتقاله المفاجئ من اتجاه إلى آخر. وقد أدى هذا إلى أن يتخذ المواطن موقف المتفرج في ركن آمن مما راكم شعوراً بالانفصال عن القضايا الوطنية الكبرى. بل أن السلطة وأجهزة إعلامها جعلت من مهامها تحديد أو تضييق مواصفات أو شروط الإنتماء إلى الوطن بحسب قراراتها المتعارضة فيما يتصل بالسياسة الخارجية أو الداخلية على السواء. "فالاشتراكي الوحدوي" وفقاً لمواصفات معددة هو الوطني في زمن، وكذلك "المصري صاحب السبعة آلاف سنة حضارة والمرتبط بالعالم الحر" هو الوطني الوحيد في زمن آخر. وقد تجتاح القرارات أحياناً اسم الوطن التاريخي ليغدو مرة "جمهورية عربية متحدة"، "وإقليماً جنوبياً"، أو يصبح "مصر" بشرط أن تتوحد مع شخص الحاكم حيث يصبح انتقاد سياسته تهجماً على مصر.

وفي كل الأحوال انتزعت السلطة حق التفويض في التعبير وحدها عن الوطن. واتخذ المواطنون موقف التكذيب النفسي لمعظم ما تقول. وكان

هذا التكذيب درعاً سيكولوجياً لحماية المواطن من مغامرات السلطة ومفاجآتها الجديدة. ولأن هذا الدرع لا يتخذ صورة معارضة سياسية صريحة على المستوى الواقعي، فإن المواطن ينكفئ على ذاته التي لا تفرخ سوى عدم التصديق، واللامبالاة والاستخفاف.

فالواقع أن ما حدث لفترة طويلة سابقة، رغم تعدد وتعارض السياسات، هو التعبئة السياسية للمجموع التي تزامنت وتوازت مع التفريغ السياسي للأفراد. بمعنى أن الأجهزة الحاكمة جميعاً سعت إلى حشد الناس معاً، ككيان واحد متجانس، تحت شعارات معينة لا تسمح بالخروج عنها، في نفس الوقت الذي حاولت أن تفرغ المواطنين من فرديتهم السياسية، بما يحمل من مواقف واتجاهات خاصة قد لا تتفق مع شعارات التعبئة السياسية الرسمية.

وتولد عن التعبئة الجمعية والتفريغ الفردي معاً، الشعور بغياب الهدف المشترك الواضح والمقتنع به لدى الجميع. وعاون على تكثيف ذلك الشعور تغلغل البيروقراطية وسيادة القرارات المركزية في كل مجال وعلى كافة المستويات.

وفي غمرة عمليات التعبئة والتفريغ يفقد المواطن الشعور بالمواطنة. فمفهوم الوطن لا يعني التواجد معاً في بقعة جغرافية، بل يمثل وحدة الإنتماء، والمشاركة، والأمان. وفي ظل الأوضاع السابقة تتحلل روابط المواطنة التي تعني، في نهاية الأمر، قدراً من المشاركة في تحقيق أهداف محددة تجلو أبعادها ووسائلها قنوات الحوار الديمقراطي. ولا تعني المواطنة الاتفاق والتجانس، بل تعني الموافقة المتبادلة على حق الآخرين في أن يكونوا أطرافاً في الحوار والصراع حول قضية مشتركة تهم كل واحد منهم.

ولنتأمل أو نسترجع ما كان يحدث في سياقين سابقين ومتعارضين. ولا ينصرف حديثنا لمشروعية الشعارات التي رفعت وأعلنت، أو لصحتها وسلامتها، ولكنه ينصرف إلى ما لحق الشعور بالإنتماء من تدهور.

في السياق الأول شمل "التأميم" الحوار حول الحرية والعدل وغيرهما لأن الحوار ليس من حق الأفراد فهو ليس ملكية فردية خاصة بل لابد من تدخل الدولة لاستخدامه على الوجه الأفضل. ومن ثم لم تقنع السلطة بتأميم المرافق فحسب بل جاوزتها إلى تأميم الفكر والسلوك.

والتأميم أو ملكية الدولة لا يختلف عن أي تأميم اقتصادي آخر في البلدان النامية في أنه صيغة من صيغ الاحتكار القديم، أو رأسمالية الدولة.

وحينما ينتزع من الناس ملكيتهم لأهم مقومات المواطنة، أي الحوار، فإنهم يتجردون من الإحساس بالإنتماء إلى وطن واحد. ولا يبقى لديهم سوى اللهفة على بلوغ النجاة، أو النجاح الفردي، والمعنى واحد، وهو إيثار السلامة والعافية، والتزاحم أو التسابق على تحقيق المنفعة الفردية المباشرة أو حتى القصيرة الأمد.

وفي هذا السياق لم تعد مسارات الحياة careers متوازية كل منها يمضي في طريقه صاعداً إلى هدفه، بل أصبحت متقاطعة. فطالما لا يخطط الأفراد لأنفسهم، ومادامت الأهداف ليست جائزة يحصل عليها أصحاب الكفاءة في العمل، فلابد إذن من إقامة الجسور العلوية لاختطاف الأهداف قبل أن يبلغها الغير. بل قد يصبح مع الآخرين من بلوغ أهدافهم هو الهدف لأن تهديداً خفياً من الغير يتربص لكل فرد. ولا يدري المرء أي سلاح يمكن أن يشهره الزملاء في وجهه أو يطعنون به ظهره.

وعند الشعور بافتقاد الأمان الذي يفرزه انقطاع الصلة بين الأسباب والنتائج وغلبة الوسائل غير المشروعة، وغياب المشاركة في تحديد المصير، عند كل ذلك، يحسن الأفراد أنهم ليسوا مواطنين، بل مجرد "سكان" يقطنون بقعة واحدة. وهنا يتسرب الشعور بالإنتماء مادام قد تحدد وفقاً لشروط النخبة الحاكمة. ويصبح التعريف الإجرائي للإنتماء هو التحالف مع النخبة، أو حق الانتفاع بالسياسة الجديدة، فالمنتمون هم المنتفعون.

ويتطلب هذا النوع من الإنتماء الرسمي مهارة خاصة يتدرب عليها

"المنتمي" وهي "احتقار الذات" أو التخلص من معوقات الحياء، فكلما زاد احتقار الذات وقل الحياء ازداد المرء اندفاعاً إلى تحقيق أهدافه. وهي آلية معروفة للمحرك النفاث الذي يندفع إلى الأمام بقدر ما ينفثه من الخلف، فيستخدم "المنتمي الرسمي" الشعارات والمبادئ التي يعلم بيقين أنه يعمل ضدها.

ولقد تعود معظم الناس على الفصل بين جانبين من شخصياتهم، الأول هو شخصية "الصالون"، والثاني، هو شخصية "الميكرفون". فإن الفرد لا يجد غضاضة في معارضة النظام حينما يوجه حديثه لآخرين تضمهم غرف مغلقة، ولا يحس خجلاً عندما يتشنج متحمساً في تأييد النظام إذا تحدث في موقف علني يمضي بعده إلى بيته آمناً مرتاح الضمير وهذه، دون شك، أعراض مباشرة لافتقاد الشعور بالأمان، وممارسة ناجحة لما نسميه بالواقعية المبتذلة.

أنور السادات

أما في السياق التالي، فقد كان الأمر على الضد من الممارسات والشعارات السابقة. ففي الانفتاح أطلق سراح الأفراد الذين تدربوا من قبل على التوجس خيفة من بعضهم البعض، والإيقاع فيما بينهم. وعندما أطلقوا خارج القفص، تحول السكان القدامى إلى "زبائن" ينبغي انتزاع أقصى ربح منهم. ولقد تدفقت الأموال وليس من خارج، ولكن من جيوب المواطنين الآخرين الذين تحولوا إلى مجرد زبائن أو فرائس للغش والاحتيال.

ولم تعد قضية الغاية أو الهدف العام مطروحة في ظل هذا النوع من الانفتاح فالقرارات لا تصدر بصدد الغايات والأهداف، بل فقط بصدد الوسائل، أي وسائل الحصول على أقصى ربح، ومن ثم ساد سباق محموم تحت شعار الربح من أجل الربح، وتركزت الثروة في قبضة أقلية مهيمنة تضع معايير السلوك وقيمه على أساس مفهوم ضيق للنجاح يجعل المال سيداً لكل نشاط قومي. وتغدو القيم الإنسانية نوعاً من الأسهم التجارية

التي تخضع للمزايدات والمناقصات في سوق المزاحمة الدموية والتدافع بالمناكب. وأصبحت القيم الثقافية معها سلعاً واعدة بالرواج والربح في السوق. ولذلك أصبحت تعبيراً وترجمة مباشرة عن الحاجات والمطالب التي خلقها المجتمع الاستهلاكي، تلك الحاجات التي تكشف عن الرغبة في التعويض أو الهرب من كل صور الحرمان. وتأتي فنون الانفتاح لتلبية تلك الحاجات بالأحلام الوردية أو مسلسلات العنف والجنس. وينتهي الفن كخلق وإبداع ليتربع في محلات أو بوتيكات عرض الثقافة كبضاعة رائجة مطلوبة.

وقد جاء الانفتاح مرافقاً لتصفية القضية القومية والوطنية التي كانت الأماني في تحقيق أهدافها سداً أخيراً أمام التشرذم والتحلل. ومن ثم أطلق الانفتاح المدعوم بتصفية القضية القومية، كل القوى الشريرة من عقالها، وأعلن كجرس الحصة الأخيرة في مدرسة للمشاغبين الذين يتربص الواحد منهم للآخر خارج أسوار المدرسة.

ورغم تباين السياقين، الشمولي والانفتاحي، إلا أنهما شريكان في جذر واحد هو نظر السلطة إلى مجموع المواطنين على أنهم قطيع، مرة من الأغنام، وأخرى من الذئاب. ومن ثم لم يكن يعامل المواطن بوصفه ذاتاً Subject، بل بوصفه موضوعاً (أو شيئاً) Object، تفرض عليه الأهداف والوسائل على السواء.

٣ - الفكر في قبضة "الواقعية المبتذلة"

لم يكن في وسع وسائل التعبير والإعلام في الفترة الشمولية الأولى أن تكون مسرحاً لعروض منوعة من المواقف. ومن ثم كان فارس الحلبة هو المثقف أو المفكر "الأميري" الذي يطوع ثقافته لتجميل قرارات السلطة تحت أبهى الشعارات. وينبغي أن نفرق داخل فئة المفكر الأميري بين المساير لكل سلطة، وبين أسيروهم التوحد معها عن طريق ما يظنه أهدافاً مشتركة بينهما. ولذلك كان على هذا الأخير إما أن يضفي مزيداً

من الجدية والعقلانية على تحليلاته، أو يفيض رومانسية وشاعرية على ما يعتقد أنه تجسيد واقعي لرؤاه القديمة. فيمضي هذا المفكر، المتوحد مع السلطة، والذي دفع من قبل ضريبة النضال الثوري القديم، يمضي في طريقه ساحقاً لخصومة المنفيين غير عابئ بمساوئ السلطة، فحسبه أن يفسرها بالتناقض بين الأجهزة.

ولكن إلى جانب الفريق المساير، والفريق المتوحد، نجد المفكر الذي يبحث عن أساليب المجاز والكناية (أو الإسقاط بحسب التعبير الشائع) للحديث عن بعض مخاوفه وسخطه.

وكانت السلطة تصرح بتمرير أعماله الفنية بعد محاصرتها في أضيق مجالات النشر أو العرض لحرصها أولاً على السماح بهامش لتفريغ السخط أو صمام أمان في حدود السيطرة، ولإدراكها ثانياً بأن القادرين على حل ألغاز هذه الأعمال فئة محدودة وبعيدة عن التأثير في القاعدة العريضة من الجماهير.

غير أن الصورة لم تكن قاتمة تماماً، فقد تميزت هذه الفترة بتقديم مائدة حافلة بأنواع الثقافة الرفيعة في الكتب والمجلات والمسارح والموسيقى إلا أن قبضة السلطة ظلت صارمة لا تسمح بتمرير مواقف فكرية أو سياسية مناوئة إلا إلى السجن، وأحياناً إلى مستشفى الأمراض العقلية. ومن هنا كان الكثير من الحوار الفكري الدائر تعبيراً عن المزاحمة على رضا السلطة ونوال مناصبها أو إتقاء عقابها.

وعند هزيمة يونيو ٦٧، كانت اليقظة والشعور بسقوط أقنعة السلطة وهيبتها، ونزع الأوهام التي أحاطت بها، وخاصة سقوط المؤسسة العسكرية التي كان أعضاؤها أقرب إلى قادة لحتلال أجنبي يحظون بكل الامتيازات. وقد أدت هزيمتها إلى قدر من الارتياح لدى كثير من المواطنين البسطاء. وكانت هذه اللحظة مواتية لإعادة ترتيب البيت والأدوار والمواقف، وفتحت أبواب الهجرة على مصرعيها إلا أن أهمية هذا الحدث بالنسبة للمثقفين لم تمس دور الفكر الأميري، لأن ما حدث تحول إلى ما يشبه انقلابات القصور

بين المتنازعين على ولاية العهد. وأزيح الفريق الموالي لولي العهد العسكري الذي انسحب من السلطة والحياة معاً.

ولقد صور الوهم للبعض أن الأمور قد تغيرت في "السراي" الجمهوري، ولكن سرعان ما أقصى هذا البعض عن مراكز التأثير مثلما حدث في إعادة تنظيم القضاء. واستخدم ساتر كثيف من الدخان بالإحاطة بكل معارضة تحت شعار "لا صوت يعلو صوت المعركة". وفر البسطاء إلى العزاء الديني مفسراً للهزيمة، وحافزاً على مجرد البقاء تحت الوضع الجديد. وتجاوبت السلطة مع هذا الاتجاه ورفعت شعاراً جديداً هو "دولة العلم والإيمان" لم يقدر له البقاء طويلاً.

ثم أعتلى السادات "خشبة المسرح"، وكان عليه أن يغير طاقم المثقفين الأميريين ليلائم توجهه السياسي نحو الغرب وتصفية كافة الجيوب اليسارية على مراحل، إلى أن اشتد عوده فبطش بكل فصائل المعارضة.

والذي سوف يهم في الحصاد النهائي هو الهزة التي أصابت أعماق الشعور بالانتماء حيث انتقل المؤشر بحركة مباغتة حادة من القومية العربية إلى الانكفاء على ما أصبح يسمى مصريتنا وحضارتنا. واكتشف الناس فجأة، على نحو ما أثبتت لهم وسائل الإعلام، أن شهداء الحروب السابقة لم يسقطوا في ميدان حرب حقيقية، بل لقوا مصرعهم أثر حادث أليم أو كمين جرتنا إليه قوى عربية وفلسطينية "غادرة".

ولا ريب أن الكثير من الناس قد أحس بنوع من الارتياح لفترة قصيرة لتخففهم من تبعات الإلتزام القومي والوطني وما تفرضه من ضرائب التوتر والدم الباهظة، وهو ارتياح يصاحب الإفاقة من كابوس ثقيل. بيد أن هذا الارتياح كان مصاحباً لهزة عنيفة في الضمير نتيجة الانتقال المفاجئ من العروبة التي شغلتنا همومها زماناً طويلاً، إلى الإلحاح على نوع جديد من الشعوبية يجعل من اسم مصر خصماً لكل رفاق المبادئ والسلاح القدامى، وصديقاً تابعاً لمن كانوا أعداء في الأمس القريب.

وهنا انكفأ المواطنون إلى الداخل وواجهوا مشكلاته ومتاعبه دون سلاح

من مبادئ وأهداف بعيدة كان من الممكن أن تكون أملاً حافزاً وعزاء عن الإحباط.

واقتصر دور المفكرين الأميريين الجدد وبعض القدامى على "غسيل مخ" المواطنين من كل ما يتعلق بالشعارات والمبادئ القديمة التي كانت توسع من دائرة الإنتماء وتبعث على قدر ولو ضئيل من الشعور بالتحدي والكبرياء. وانطلقت الأناشيد والبيانات، كنوع من التعويض، للتمجيد الشكلي والرسمي لاسم مصر، والهجوم على أية أصوات للاحتجاج على سياسة العزلة عن العرب، والتبعية للغرب، وتكثيف عمليات التجميل للأعداء القدامى، إسرائيل والولايات المتحدة.

غير أن هذا الغسيل للمخ كان نشطاً مركزاً، بحيث لم يبق لدى معظم المواطنين سوى ما يتصل بالأطراف البعيدة عن المخ أو العقل. فأنطلق الاهتمام بالمستويات الدنيا من النشاط الإنساني الذي يتعلق بإشباع الجوانب البيولوجية، والانفتاح على استهلاك كل ما يخدم الصراع من أجل البقاء المادي.

وعقب اغتيال السادات الذي كان تصفية حساب مع رفاق السلاح من الجماعات الإسلامية التي انقلب عليها، استقرت السلطة، واستقرت معها المتغيرات الفاعلة في المجتمع، فألقت بحملها أخيراً.

فبعد أن انقشع غبار المصادمات تكشفت الرؤية عن أوضاع متردية سواء بالنسبة للمستوى القومي العربي أو المستوى الداخلي. فقد انصرفت القوى العربية بعيداً عن العدو الحقيقي وفرغت للاقتتال بينها مما أدى إلى تعملق العدو الأصلي وفقدان الأمل في الانتصار عليه. وعلى المستوى الداخلي، فقد المواطنون الشعور بالتحدي إزاء العدو واليأس من مواجهته، ذلك الشعور الذي كان من الممكن أن يدفعهم إلى استنفار طاقاتهم وتوحيد جهودهم في معظم مجالات العمل. وعاون على هذا استحكام شبكة التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب الذي أفضى إلى توقف التنمية وتدهور الخدمات على كافة الجبهات. وقد خلفت هذه الأوضاع التي تقترن بتعثر

الديمقراطية والحوار الحر حول البدائل الجسورة والجذرية، خلفت شعوراً عاماً وعميقاً بالإحباط وأن يكن دون وعي في أغلب الأحيان.

على أية حال، فإن الوعي السائد، وعي مشتت لأنه يواجه طريقاً يكاد يكون مسدوداً. فالناس مشغولون بمشكلاتهم اليومية وصراعهم من أجل البقاء. وبدلاً من مواجهة الخصوم الحقيقيين الذين أفرغوا محتوى انتمائهم إلى وطن واحد وأهداف مشتركة، أعطوا ظهورهم لهم واستداروا إلى الداخل الذي لم يعد مبشراً بانفراج قريب. وكان لابد من البحث عن قضية أو قضايا بديلة تستهلك فيها الطاقات، وتشتعل الخصومات، وعن هدف أو قيمة يبرر أو يغلف تلك الخصومات تغليفاً مثالياً.

٤ ـ الفكر تحت أوهام المثالية الزائفة

مما سبق، يمكن أن نوجز الموقف في أن قيمة المواطن أو المنتمي الحقيقي لم تتحقق وذلك بفضل ممارسات السلطة ومساعدات أصحاب الواقعية المبتذلة من المثقفين.

ومن ثم استعان المثقفون بآليات نفسية وعقلية معينة عندما تبين لهم الإخفاق في تحقيق المواطنة والحفاظ عليها، أو على الأقل، تحديدها وتعريفها. فحولوا يأسهم واستسلامهم إلى موقف يتقنع ويتنكر تحت تسميات ذات جرس آسر لعلها توحي بمقاومة أو جسارة دون أن تحمل مضموناً حقيقياً للمقاومة أو الجسارة. فلم يعد المفكر يبحث في نطاق الوضع الممكن أو الواقع وما يتطلبه الإلتزام إزاءه، بل عمد إلى تحويل فشله وتصعيده إلى سماء الشعارات التي لا تكلف شيئاً بقدر ما تفيد في صرف الانتباه عن المسئولية المباشرة، ويخرج المفكر من ساحة المعركة أو ميدان السياسة آمناً معافى وقد أفلح في إطلاق سحب الدخان الكلامية لتأمين الفرار.

ورغم التنوعات الهائلة العدد في طرق طرح المأزق الراهن لدى أصحاب "المثالية الزائفة"، إلا أنهم يشتركون جميعاً، مع تفاوت في درجة العمق

أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة، **يشتركون في اختزالهم الطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، والأهداف المعلنة من جهة أخرى، فهم يقفزون مباشرة إلى المثل والقيم العليا.**

والواقع أن الخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائراً حول هذه المثل والقيم العليا، بل يبدأ الخلاف عند التحديد النوعي للمشكلات القائمة، والخطوات المؤدية إلى حلها تحقيقاً لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة، فهنالك يمكن أن تتعدد الاجتهادات والبرامج على حين أن ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير القائم على الدخول في "دور منطقي" وهو الذي تتحول فيه، أو تنتقل، النتيجة أو المطالب والأهداف إلى الشروط والوسائل التي تحققها.

ولا ريب أن الصور المختلفة لهذه المثالية الزائفة قد نتجت بأسرها من غياب شرط منهجي أساسي هو "**إعادة تعريف الواقع**"، بدلاً من تكرار كلمة "واقع" بكثرة تحجب فهمه وتحليله.

فتحديد أي نقطة أو موقع على خريطة الواقع لابد أن يعتمد على إحداثيين متعامدين، أحدهما (وهو الإحداثي الرأسي) هو البعد الزماني، والثاني (وهو الإحداثي الأفقي) هو الوضع الاجتماعي. فليس الواقع مجرد شريحة توصف بالإشارة إلى "الهنا والآن" التي يمكن أن تلتقطها عين الكاميرا أو جهاز التسجيل. فعلى البعد الزماني سنجد أن بعض ما يوجد الآن سيستقر في اللحظة التالية، وبعضه سيندثر تماماً، بينما هناك جديد لا يرى الآن سينبثق في لحظات تالية. وعلى الوضع الاجتماعي تتفاوت المواقع الاجتماعية وتتعارض الفئات في مصالحها ومواقفها من أحداث أو وقائع يشترك الجميع في مواجهتها. ومن مجمل هذا كله يتشكل ما يسمى بالواقع الذي لا يمكن أن نعده موضوعاً مطروحاً خارجاً عنا.

وإعادة تعريف الواقع، على هذا النحو، جهد بالغ المشقة، وينطوي على تبعات جسيمة والتزام قد لا تحمد عقباه. ولذلك يسقط مفكرونا من حسابهم العلاقة الوثيقة بين السياق التاريخي والاجتماعي من جهة، والأفكار من

جهة أخرى. وربما يذكر البعض هذه العلاقة لإثبات الموضوعية وحسن النية، ولكن لكي يمضي بعدها في سبيله دون أن يزعج نفسه أو قارئه باستخلاص نتائجها الضرورية.

ومهما يكن من أمر المثالية الزائفة، فإنها يمكن أن تصنف إلى مستويات رئيسية ثلاث هي :

١ - النقد المتعالي.

٢ - المشروعات الحضارية النهضوية.

٣ - الغوغائية المؤذنة بالفاشية الجديدة.

١ - النقد المتعالي :

فأما طوائف النقد المتعالي فإنها لا تنتمي جميعاً إلى موقف سياسي أو فكري موحد، ولكنها تطل من مرصد بعيد إلى وقائع المأزق الراهن فتختزلها إلى بعد واحد ييسر عليها عمليات التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج.

(أ) فهناك من ينطلق من افتراض وجود "عقل عربي" ويمضي متحمساً في تعقب مراحل تكونه وبيان عناصر تركيبه. ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي إلى نتائج متماثلة في كل زمان، لأن هذا العقل العربي المزعوم أقرب ما يكون كياناً ميتافيزيقياً تتباين من حوله شتى التصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شئ مفيد لأنه أمر تعسفي مفروض على وقائع التاريخ وأحداثه، وليس هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر إلى عصر عبر المراحل المختلفة من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفضى ذلك الزعم بوجود عقل عربي إلى التسليم بكل الافتراضات العنصرية السيئة السمعة.

(ب) ومن ألوان "النقد المتعالي" التناول المسطح للمشكلات وردها إلى عامل وحيد يختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الديني، أو استخدام التكنولوجيا. وهو بحث يحمل سمة النقد وحماسه ولكنه لا يبذل أدنى جهد في التحليل الشامل للسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فحسبه الوعظ والتقريع بأساليب لغوية متنوعة.

(جـ) وقد ينضم إلى هذا النوع اليسير من النقد تفسير كل تغير أو انحراف برده إلى كونه ظاهرة عالمية جرياً على نمط تفسير التدهور الاقتصادي بالمتغيرات الدولية.

ولا بأس أحياناً بهذا التفسير، ولكن على شرط ألا يعني أن ما يحدث لدينا هو نتيجة لحدوثه في الخارج. فالأصح هو أن ما يحدث في الخارج إنما هو نتيجة لمتغيرات معينة إذا ما نشأت لدينا فلابد أن يقع ما يماثل نتائجها في الخارج. فالمتغيرات المتماثلة تحدث نتائج متماثلة إذا ما تشابه السياق الذي تعمل فيه. وليست المسألة زحفاً خارجياً وقدراً عالمياً لا مرد له.

(د) وفي مقابل هذا التناول المسطح يقف نوع من التشخيص أو التجسيد المثالي لبعض المصطلحات والمفاهيم. وهنا تستخدم الكلمات المحددة المعنى أصلاً في سياقها الطبيعي، استخداماً يجعلها اكتشافاً جديداً وكأنها كيان معجز يفسر كل شئ، وذلك مثل تكرار الحديث عما يسمى "بالآخر"، فنحن نواجه المصطلح عند كل بحث يتصدى لمأزقنا السياسي - الثقافي. ويكفي هذا شهادة صارخة على كسل أو فقر شديد في معالجة مشاكلنا أو مواجهتها على الأقل، كما يدل على القناعة والاكتفاء بالمفردات بديلاً عن التحليل المتعمق للوقائع.

(هـ) ومن المصطلحات أو المفهومات الذائعة الصيت التي تستخدم بديلاً مقنعاً عن التحليل والتفسير أو أداة أثيرة لهما بل وأحياناً بديلاً عن الحلول، الأيديولوجية التي تصطنع كوقفات للراحة من عناء البحث الحقيقي. أن

أهمية أي مفهوم تقوم على أمرين :

الأول : أن يكشف عن شئ أو يزيل الغموض عنه بحيث يكون عنواناً أو اسماً خاصاً به.

ثانياً : أن يميز أو يفرق أمراً عن آخر بحيث لا يختلط بغيره. ولذلك يكون صك المفهوم ضرورة لأن وجوده أو غيابه لابد أن يحدث فارقاً جوهرياً في الوصف والتفسير.

لقد نشأ مفهوم الأيديولوجية أول مرة كنظرية أو مذهب لتفسير نشأة الأفكار وردها إلى الإحساسات، ثم انخرط صاحبه "دستوت دي تراسي" في نشاط سياسي معارض دفع "نابليون" إلى استخدامه على نحو انتقاصي ساخر يدمغ صاحبه ورفاقه بالبعد عن الواقع. واستمر هذا التقليد فاستخدمه "ماركس" على هذا النحو في صدر شبابه في "الأيديولوجيا الألمانية" عام ١٨٤٥ تعبيراً عن الوعي الزائف للوجود الاجتماعي بدلاً من التوجه إلى واقع الصراع الطبقي. ويشبه هذا الاستعمال الشائع ما أشار إليه "دور كايم" عام ١٨٩٥ في كتبه "قواعد المنهج السوسيولوجي" وصفاً لتحليل الأفكار دون العناية بما يقابلها من موضوعات : فالتحليل الأيديولوجي في نظره هو المضي من الأفكار إلى الأشياء وليس من الأشياء إلى الأفكار كما ينبغي أن يصنع العلم الاجتماعي.

غير أن "ماركس" عاد في كتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" عام ١٨٥٩ فاستخدم مصطلح "الأشكال الأيديولوجية" تعبيراً عن البنية العليا أو ما يمكن تسميته بأشكال الوعي.

ومن هذا التفاوت البارز في استخدام المصطلح نشأ اهتمام مسرف بالأيديولوجية. فهي، وفقاً للاستعمالات الواسعة في الفكر الماركسي الذي يوليها أهمية كبيرة، إما تكون تعبيراً صريحاً عن المصالح الطبقية يدرك المفكر بمقتضاه الصلة الوثيقة بين الوضع المادي لطبقته، والأفكار والقيم والمثل التي يعكسها هذا الوضع. وإما تكون تبريراً فكرياً لمصالح طبقته يحاول به أن يقطع الصلة بينه وبين الوضع المادي الطبقي بحيث تبدو

الأفكار والقيم والمثل التي يروج لها، مستقلة عن مصالحه الحقيقية وتحمل مصداقيتها في ذاتها بوصفها أفكاراً وقيماً إنسانية خالدة.

إذن فالمسألة بأسرها ليست بأكثر من توكيد للصلة الحميمة بين الفكر والوضع الاجتماعي على النحو الذي يجعل من الفكرة أو الموقف السياسي "دالة" function، كما يقول الرياضيون، للمصالح الاقتصادية والاجتماعية، بوعي أو دون وعي، مهما تتخذ الأفكار والمواقف من أسماء وعناوين، أي أن دلالة الفكرة أو أهميتها تتوقف على الوضع المادي، ولا يمكن تقديرها إلا بالإشارة إليه.

ولكن الأمر المثير للدهشة والحيرة أن الكثير من البحوث والمؤلفات والندوات والمؤتمرات قد جعلت من الأيديولوجية موضوعاً مستقلاً للدراسة. وبدلاً من توظيف المصطلح في تيسير فهم الظاهرة أو العلاقة تحول إلى مشكلة جديدة يتخاصم حولها الباحثون، وتعددت المدارس، وتنازعت في أمر تعريفها وتحديد دلالاتها المختلفة في النصوص التي سرعان ما اكتسبت قدسية غير مبررة. ومن ثم فقد أصبح الوضع مقلوباً: فبدلاً من البحث عن مفهوم للدلالة على نشاط معين، نجد في البحث عن مدلول للمفهوم وكأنه كيان واقعي قائم، ونستهلك وقتاً ثميناً في صنع مخلوقات نظرية ماتزال تتراكم حتى تحجب الرؤية عن الواقع نفسه.

فالأيديولوجية، كمصطلح، لم تعد مفيدة، أولاً: لأنها لا تعني شيئاً واحداً في كل سياق تستخدم فيه. ثانياً: لأن القارئ العادي لا يفهمها مباشرة. وثالثاً: لأن من الممكن، ببساطة شديدة، أن نستبدل بها مصطلحات أيسر وأفضل منها في إبلاغ المعنى المقصود، ليس في اللغات الأجنبية "موضوع" يمكن الإشارة إليه هو الأيديولوجية. فالموضوعات القائمة هي أفكار أو مواقف اقتصادية أو سياسية أو فلسفية .. الخ، وفي مقابلها أوضاع وأنشطة مادية أو اجتماعية، ولو استطعنا أن نرفع كلمة أيديولوجية من أي سياق ووضعنا محله عنواناً مباشراً للموقف الذي نعالجه، أو الفكرة، أو الرأي، وكذلك الوضع أو المصلحة التي يعبر عنه الموقف أو الفكرة أو الرأي، لكان في ذلك توفيراً في الجهد وإيضاحاً للمشكلة واقتراحاً صريحاً

بحلها، وإتاحة لحوار حقيقي مثمر.

ولا يعني هذا أننا مع الذين يتحدثون عن "نهاية الأيديولوجية" لأن هؤلاء ينكرون الاعتراف بالصلة بين الفكر والسياسة والوضع الطبقي، ويضمرون دعوة خبيثة إلى تحييد الفكر وإلى أن يكف المثقف عن اتخاذ موقف سياسي مما يعني في نهاية الأمر تدعيم وتبرير الوضع السائد.

ولا يجدي في مواجهة هذا اللون من الفكر أن نشهر في وجهه سلاح الألفاظ والإصرار على استخدام كلمة أيديولوجية، بل علينا أن نفصح عن دعاواه دون لجوء إلى رطانة تخلق، على الفور، تحيزات ضارة، وتحرف الحوار عن جادته الأصلية.

ولا أدري لم يحرص المثقف على ترديد هذا المصطلح رغم أنه لا يشير إلى تخصص أو مجال معين، ولا إلى موضوع بعينه. ولا إلى منهج أو أدوات للحبث. فإذا ما حاولنا أن نستبدل بكلمة أيديولوجية في أي سياق يستخدمها كلمة أخرى سنجد أن السياق لا يتغير محتواه، بل قد ينكشف عن تكرار للفكرة نفسها دون إضافة جديدة لتطويرها، أو على الأقل، إيضاحها. على حين أن الإبقاء عليها قد يضفي غموضاً وإحساساً زائفاً بالعمق والجدية.

لقد مر على العلم الطبيعي حين من الدهر كان يستخدم فيه المصطلحات من هذا النوع عندما كان يفتقد التفسير السليم للظاهرة مثل الفيلوجيستون والأثير، وعلينا أن نتحلى بالجسارة والأمانة العقلية لنتخلى عن هذه المفاهيم المعرقلة للبحث، والتي لا تهبنا إلا شعوراً كاذباً بالاستعلاء، والاستغناء عن التوجه المباشر للمشكلات.

ورغم ذلك، فيظل لمصطلح الأيديولوجية مجاله المشروع إذا ما استخدم دون إسراف متى كان بديلاً موحداً عن : " الموقف السياسي - الاقتصادي مترجماً إلى الفكر بوعي أو بدون وعي".

٢ ـ المشروعات الحضارية والنهضوية :

تنطلق هذه الدعوات جميعاً من شعور عميق بالإحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء. وكان لابد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعاً في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى "بالهوية" عن طريق إعادة رسم حدودها وتصميم معالمها. وتتراوح المشروعات الحضارية والنهوضية، في هذا الصدد، بين قطبين على متصل واحد، هما ما يسمى "بالتحديث" من جهة، والإلحاح على ما يسمى "بالخصوصية" من جهة أخرى.

والمتصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات. هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بتغيير الاتجاهات attitudes إزاء مجالات الواقع المتعددة. فهي تعنى جميعاً بالجوانب النفسية والعقلية، وتلح على إبراز أهمية الأفكار والمثل والقيم العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة المادية التي تشكل الأساس الاقتصادي ـ الاجتماعي للأمة. ولا توظف المعطيات التاريخية إلا بوصفها واجهات متحفية ينتقي منها المفكر ما يؤكد هذه السمات النفسية والعقلية التي تتخذ أساساً لرسم ملامح الهوية المنوه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق إذن في تأمين المسافة البعيدة والانفصال عن أية شبهة في الدعوة إلى تغيير جذري في بنية المجتمع، فهذه في نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغي التورط في تناولها وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء إلى مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة سواء أهاب بالتحديث الليبرالي أو أشاد بالجوانب المنتقاه من عصر ذهبي قديم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق. بل أنه يخلع على أصحابه رداء المهابة والتوقير. فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينازلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات

المستعارة للمشكلات بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي.

وعلى هذا الوجه تقوم شعارات النهضة والحضارة والتحديث بوظيفة المخابئ أو الأقنعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها.

ويعبر هذا النوع من "الوعي المستعار" عن الوضع الراهن للانحسار أو الركود والعجز عن إعادة إنتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الإنتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكاً لصيغ جاهزة من المعلبات الثقافية.

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فر من بين يديه إلى غير رجعة. كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود. ومن هنا عليه إما أن "يستهلك" ما هو جاهز في الماضي، أي التراث، وهو ما لم ننتجه بأنفسنا بل أنتجه الأسلاف. وإما أن "يستهلك" ما يفد عليه من الخارج، وهو جاهز لا يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الإنتاج مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما أنتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين لها تسميات مثيرة وجذابة.

كما يعبر هذا الوعي المستعار عن الوضع الذي خلفته الهزيمة والانكسار بحيل نفسية هي آليات الإحلال والإبدال. فبالنسبة لأصحاب مشروعات التحديث نجد البديل الفكري للاستسلام الكامل للعدو في الدعوة إلى الاحتذاء الشامل للنموذج الليبرالي الغربي.

وعلى أية حال، فإن وضع المشكلة على هذا النحو لا يؤذن بالخروج منها، ولا يقيم حواراً حقيقياً حول اقترلحات محددة بالحلول. وكل ما يفلح في تحقيقه هو التصنيف الثنائي لأصحاب الرأي، وتوزيع بطاقات الهوية عليهم إيذاناً بالمشاركة في إشعال الحرائق في غابات الألفاظ والبيانات، والاستمتاع باستنشاق بخورها بعيداً عن الالتزام بموقف محدد قد يستوجب

المساءلة التي لا تحمد عقباها.

إذن، فالمطلوب ببساطة أن نواجه بوعي الاعتراف بالهزيمة والركود في اللحظة الراهنة. وينقلنا هذا على الفور إلى المحطة التالية، وهي كيف نعوض الهزيمة ونحرك الركود، ولكن بعيداً عن آليات (أو ميكانيزمات) الإحلال والإبدال. وهذه المحطة التالية (النقيض بالمعنى الجدلي) لابد أن تكون شيئاً قريباً مما يسمى بالنهضة والتنوير، على أن يكون ذلك من داخلنا وحاضرنا، أي من بنية الواقع الاجتماعي. فيكون التغيير وإصلاح المسار في صميم البنية الراهنة. وينبغي أن يقترن بالتغيير المادي، أو يسبقه ويحفزه، ويساوقه ويعاونه "نهضة" و "تنوير" لا يعنيان بطبيعة الحال نفس دلالتهما ومحتواهما لدى الغرب.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المصطلحات والألفاظ ليست أشباحاً تثير الذعر، أو أقانيم تستوجب التقديس، بل هي رموز وعلامات توضع للإشارة إلى مجموعة معينة من الممارسات بعد أن تكون قد حدثت بالفعل، وبالتالي فإن المصطلح قد لا يستنفد كل الدلالات، أو قد يتسع لأكثر منها. فمصطلح "عصر النهضة" لا يعني كياناً محدداً لمجموعة من الممارسات المعينة التي كان أصحابها يعرفون أنهم ينتمون إلى عصر "النهضة" لأن المصطلح نفسه نشأ بعد هذا العصر الذي سمي كذلك بما يقرب من قرن ونصف على يد "جورجوفازاري" عام ١٥٥٠ ليصف به التغير الذي طرأ على فن التصوير. كذلك ما يسمى بعصر "التنوير" استخدمه عمانوئيل كانط في مقال شهير له عام ١٧٨٤ بعنوان "ما التنوير؟" وسرعان ما ذاع المصطلح وأصبح مصطلحاً تاريخياً.

المهم في كل هذا أن "الكلمة" ينبغي ألا تثير حساسية خاصة، بل يمكن الإفادة منها مثل أي مفهوم آخر طالما كان يشير إلى مجموعة من الممارسات والمتغيرات التي يمكن أن تنشأ في أي مجتمع إنساني، وإلا كان علينا أن نهجر علوم التاريخ والمجتمع والإنسان لأنها تستخدم مصطلحات موحدة تصدق على دراسة كل العصور والمجتمعات.

فهذه المصطلحات لا تعمل بنفسها وتحدث تأثيرها بمجرد رفع شعارتها، بل لابد أن يسبق ذلك إحداث تغيير مادي واجتماعي في صميم البنية الواقعية، وذلك بفعل البشر، ثم تأتي التسمية بعد ذلك. فاللخروج من فترة الهزيمة والركود التي نعانيها اليوم يلزم أولاً طرح المشكلات الفعلية وصفاً وتشخيصاً، ثم عرض الحلول بكل الوسائل العملية والممكنة، والاستعداد لتحمل تبعات الحوار مع الغير. والإعلانات عن الهوية والخصوصية والتراث والأصالة والمعاصرة والمشروعات النهضوية وغيرها من الصواريخ الملونة التي تزدان بها سماؤنا الفكرية، لا يثمر شيئاً سوى راحة الضمير ونفض اليد من المشكلة. وهذا هو ما يمكن أن يسمى بالحلول الأيديولجية للمشكلات التي لا تفيد بل قد تحدث ضرراً بليغاً لأنها تخلق وهما مريحاً بحل كافة القضايا دون أن يكلفنا ذلك جهداً سوى إسالة المزيد من المداد واستهلاك الميكروفونات.

فأما النهضة أو الأحياء أو البعث، فهي تساوق بداية التغيير الفعلي، أو قد تسبقه كحافز أو باعث لتعبئة قوى التغير والخروج من حالة الركود والإنحطاط.

فهي أولاً نوع من تعبئة قوى الوعي، والتعبئة لا تكون إلا تجميعاً وحشداً لما هو موجود، ولكنه مفرق مشتت.

وهي ثانياً رفض لما هو مبذول من الممارسة المستقرة والمعرفة المؤسسية التي أوصدت الطريق أمام الانطلاق والتقدم. ومن ثم تتمثل النهضة في محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم معاً، تمهيداً للتمكين من السيطرة على مسارهما والتحكم فيه.

ولأن الذات القومية هي محل التجريح والإدانة، فلابد أن تذود عن نفسها بكشف كل مكنوناتها التي حيل بينها وبين إعمال نفوذها، فتستدير إلى مجموع التراث لتستخلص منه روحه الإيجابية، وليس أعماله ومأثوراته لأنها أدت دورها في ظل أوضاع مختلفة. أما الروح فهي التي حفزت السلف إلى إبداع أعمالهم.

فإحياء التراث إنما هو عودة استلهام واستيحاء، وليس ردة اكتفاء واحتذاء. وقد حدث مثل هذا في أوربا وفي بعض بلدان الشرق الأقصى، مما يدل على أنه قدر مشترك لوقائع التاريخ الإنساني.

أما "التنوير" فلعله يلحق بالنهضة التي تمثل مرحلة اختمار وتفاعل، فيكون تصعيداً للوعي ورفعه إلى مستوى المتغيرات الوليدة والقوى الصاعدة بحيث يكرس قوى التقدم والانطلاق بعد مرحلة الالتفاف على الذات وابتعاث طاقاتها الكامنة في مرحلة النهضة. ولا يعني هذا أن هدف التقدم من نصيب التنوير وحده، بل إن النهضة التي نتبين فيها ما يشبه العود إلى القديم، إنما نستلهم في هذا القديم ما كان دافعاً إلى التقدم.

ففي التنوير، يسود الوعي، في مختلف مجالاته، قيم جديدة تحل فيها الصيرورة محل الوجود، والحركة محل الثبات، والنسبية محل المطلق. وإذا كانت النهضة استرداداً، واستيعاباً، واكتشافاً (أو إعادة اكتشاف للذات)، فإن التنوير تجاوز، وانطلاق، وإبداع. فكأن التنوير - إذا قبلنا هذه التسمية - استكمال إنجاز مهام مرحلة النهضة.

والتنوير تحرير، وحركة مقصودة، ومنهج يسلط الضوء على الأشياء جميعاً، فيحررها من جمودها ورقادها الطويل المطمئن إلى قداسة التقليد.

والتنوير على هذا الوجه، لا يجعل من الوعي مجرد تأمل ناقد فحسب، بل يجعله التزاماً، وانخراطاً في مواقف محددة، رفضاً وقبولاً. فليس المسعى هو الوطن المحرر، بل تحرير الوطن، أي النتيجة والحركة المؤدية إليها معاً. فهو المجموعة المؤتلفة من الخطوات والعثرات، ومن الطريق ومحطة الوصول جميعاً.

ومن يطالع إنجازات التنوير في أوربا، على سبيل المثال، لن يتوقف بصره عند مقالات وندوات تتحدث عن الحرية والعقل والعلم، أو عن الهوية والتراث والخصوصية، بل سينجذب بصره إلى كل مجالات الحياة فكراً وسلوكاً : في السياسة، والاقتصاد، والقانون، والعلم، والفلسفة، والدين. ولقد وصف مؤرخو الفكر استقلال أمريكا، والثورة الفرنسية بأنهما تجسيد حي للتنوير.

ولعل هذا كله يصلح نقاط تدفع الحوار مع فريق أصحاب المشروعات النهضوية أو التحديث إلى أرض مشتركة بدلاً من التحليق في فضاء الأماني. أما فيما يتعلق بأصحاب الخصوصية والتراث فربما كان من المتعذر أن نخلص مناقشة قضية التراث مما يثقلها من شحنات الانفعال المشبوب. غير أننا يمكن أن نتخفف منها إذا ما أتفق أطراف الحوار على "معادل علمي موضوعي" للتراث نستعيره من مفاهيم العلوم الاجتماعية، ونعالج به وقائع التاريخ. وبذلك نقف على أرض علمية مشتركة، ونستخدم لغة واحدة لعلها تيسر لنا أن نعيد النظر في مضمون المصطلحات الحادة النبرة التي ألفنا تداولها.

والمفهوم أو المعادل المقترح هو الثقافة culture وهي ليست مرادفاً للتراث، بل هي الرحم الذي يتخلق فيه، ويتحدد موضعه ودوره. ومن ثم يمكن أن تكون الساحة التي تناقش فيها قضية التراث. وقد تعاون على حجب الآثار للتحيزات التي تتطفل على المعالجة العلمية للتراث.

والثقافة هي الوجه الإنساني من العالم الطبيعي، أو ما خلقه الإنسان وما يزال يخلقه في قلب العالم الغفل. وهي عتاده وأسلوبه في غزو الطبيعة أو في استجابته لها. فإذا كان العالم يزودنا بالمواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمار تلك المواد لخدمة مطالبنا. أي أنها هي التي ترسم الخطة التي يزاول بها الإنسان فاعلياته فكراً وسلوكاً في صميم عالمه وبيئته. فهي أسلوب الحياة الذي ينطوي على معتقدات، وعادات، ومهارات، ويتضمن البواعث والأهداف التي تحث الفرد والجماعة على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات المادية والروحية. كما تحمل في باطنها المبادئ والقيم والمقاييس التي تقدر بموجبها تلك الأساليب والنظم الثقافية نفسها، ويحكم عليها. وتصاغ الثقافة من مجموع جوانب فاعلية الإنسان على نحو ما يفصح عنها في دينه وفلسفته وفنه وعلمه، ومن قبل ذلك في لغته وأساطيره وسحره، وكما تتجسد في نظمه وتقنياته.

ولا تتباين ثقافة مجتمع عن ثقافة مجتمع آخر بتباين عناصرها ومكوناتها المؤلفة لها، بل بتباين العلاقات التي تقوم بين تلك العناصر. وهي العلاقات

التي تعين الأوزان النسبية لهذه العناصر، وغلبة بعضها على الآخر، أو لحتوائه له، أو تعارضه معه. فالاختلاف بين الثقافات لا يقوم على مجرد اختلاف العناصر التي تكون كلا منها، لأن العناصر موجودة في كل ثقافة، ولكن تختلف العلاقات بينها، وتختلف طريقة ارتباطها بعضها ببعض لتؤلف بنية وتركيباً متكاملاً ما يلبث أن تعصف به غلبة عنصر آخر من شأنه أن يثير التوتر في نسيج الثقافة القائمة، ويدفع إلى تغييرها.

وفي كل الثقافات نجد العناصر أو المكونات نفسها، ولكن مع اختلاف المحتوى، والوزن النسبي، وطبيعة العلاقة بسائر العناصر. بل أن العنصر الواحد لا يظل هو نفسه في كل التفاعلات، كالدين مثلاً، لأن المكون الثقافي لا يعمل بمفرده ككيان مستقل، بل يعمل بواسطة بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويستخدمونه في اتجاه معين دون آخر.

ويمكن التمييز داخل المكون الواحد بين جانبين، ثابت استاتيكي، ومتغير دينامي.

فأما الأول فهو ما يتعلق بالنص المحفوظ أو المأثور المخزون، وأما الثاني فهو الممارسات الموظفة للنص أو المأثور التي تتغير مواقعها من الثقافة، ويتفاوت دورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فئة أو طائفة دون أخرى.

ويتشكل من الجانبين، المحفوظ والموظف، في فترات سابقة، ما يسمى بالتقليد أو التراث الذي لا يغدو مجرد رصيد أو مخزون بقدر ما يصبح تاريخياً تحتويه الأحداث اللاحقة وتتفاعل معه، ولكن على أنحاء شتى، ومستويات متعددة :

١ ـ فإن جانباً منه قد ينطلق من حضانته الثقافية ليؤثر في ثقافات أخرى ويصير ملكاً مشاعاً لسائر الإنسانية.

٢ ـ بل أن بعضاً منه كان تمثلاً واستنساخاً لثقافات أجنبية أخرى.

٣ ـ وقد تنفصل منه بعض الأجزاء التي تذوي وينتهي دورها بوفاة

طبيعية.

٤ - غير أن أجزاء أخرى قد يحال بينها وبين البقاء والاستمرار عمداً وغيلة كما يحدث أثناء الغزو الأجنبي لصالح أجزاء من ثقافة أخرى أو وسط مغاير تنقل منه غرسة ليعاد استنباتها في المجتمع المقهور.

٥ - كما أن جانباً آخر يظل صالحاً للبقاء والاستمرار داخل الثقافات المتنوعة التي تتتابع على الأمة الولحدة مثل اللغة والاعتقادات وغيرها من الأمور.

وإذن ففي كل ثقافة يستقر في بنيتها الأساسية تراث. وهذا التراث المستقر هو تركيبة من عناصر متعددة من ثقافات سابقة تعاقبت على الأمة الولحدة فهو لا يمثل ثقافة ولحدة بعينها، وعناصره ورموزه المستخدمة لا تعني شيئاً ولحداً، لأن العنصر الولحد تتفاوت دلالته وممارسته ويختلف محتواه من ثقافة لأخرى كما تختلف علاقته بسائر العناصر كما أسلفنا.

فقد أدى "المنطق الأصولي" مثلاً في صدر الثقافة العربية والإسلامية دوراً مختلفاً عما أداه في مراحل تدهورها وتحللها. فقد دفعت إلى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التي واجهت الفقيه المسلم بحثا عن القاعدة في الحكم على الأفعال من حيث الإباحة أو التحريم، استمداداً من الأدلة الشرعية (أي الكتاب والسنة) واستخداماً لما يسمى بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشياء بالأشياء ومناظرة الأمثال بالأمثال. (ويقصد بالغائب الشأن الجديد، والشاهد هو النص في الدليل الشرعي).

ففي العصر الأول، عصر التفتح والإزدهار، كان منهجاً استقرائياً لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه، بل كان يدرس ويجرب المواقف الجديدة ويحاول أن يبلغ بها تعميماً يقارب أو يناظر القاعدة العامة المفترضة للموقف الجزئي الذي ذكر في النص. فقد كان يسعى إذن إلى أن يتجاوز الجزئي المذكور في النص إلى ما يسمى "بالوصف أو العلة" وهو التعميم أي حكمة أو قاعدة الأباحة أو التحريم. فقد كان عملية منهجية تركيبية تأخذ الجزئيات عن النص لتصل بها إلى

تعميم، في نفس الوقت الذي تدرس فيه التفاصيل الجديدة لتصل منها إلى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص، وهنا يكون الحكم.

وقد أدى تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الديني إلى تقدم البحث التجريبي في الكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية التي انصرفت عن المنهج الاستنباطي الإغريقي القائم على المنطق الصوري والماهيات الثابتة.

وعند تدهور الحضارة العربية الإسلامية تحول تطبيق هذا المنطق الأصولي إلى نوع هزيل من الاستنباط المغرق في يالتفاصيل، والمواقف المفترضة.

وكان السياق الثقافي الذي حدد للمنطق الأصولي نطاق نفوذه في عصور الانحطاط هو بعينه الذي طبع البحث العلمي بطابعه الذي تمثل في الاقتصار على الاستنباط والشرح على المتون. فمهما كانت الوقائع الجديدة نادرة أو كثيرة العدد، فقد كانت تدرج على الفور في نسق نظري سابق يقوم على المماثلة بين ما يعتقد أنها نظائر وأشباه. وتوقف التجديد والابتكار والاكتشاف.

ومن ثم، فهناك ملاحظتان ينبغي ألا نمل من الإلحاح على توكيدهما : الأول إن التراث لا يعني النص في ذاته بل فهم البشر له في زمن معين، وطرق استخدامه وتوظيفه، ومواقفهم المتعارضة منه.

والملاحظة الثانية هي أن التراث لا ينبغي أن نفهم منه ما قد ثبت أو جمد عند مرحلة سابقة معينة من مراحل تطور المجتمع الذي ينتمي إليه التراث، أو ما اقتصر على أخذه من إحدى الثقافات التي سادت المجتمع في فترة بعينها.

وليس للمجتمع ثقافة واحدة مستمرة طوال العصور، ولكن الذي يستمر هو تلك الجوانب التي تنفصل عن الثقافات المتتابعة وتتشابك معاً لتبقى حية مؤثرة، وتؤلف ما نسميه أحياناً "بالطابع القومي". وربما كان هذا

المفهوم فضفاضاً مراوغاً لأنه معرض للكثير من تحيزات الباحث وتوجيهاته الخاصة.

ولعل مفهوم "المتصل أو المشترك القومي" الذي نقترحه، يكون أكثر توفيقاً منه. فهو مجموع الجوانب المشتركة لدى أعضاء الأمة رغم اختلافهم في النوع والجيل والمهنة والطبقة والتعليم.

على أن هذه الأمور المشتركة لا توجد بنفس القدر والشدة عند أعضاء المجتمع بل تتفاوت مواقفهم على نقاط ذلك المتصل القومي من حيث عناصر الموروث المستمر. وهو على أية حال ليس مجرد رقع متراصة مقتبسة من هنا وهناك، بل هو بمثابة مجرى جوفي أو تيار متدفق دون وعي أو تدبير في كثير من الأحيان. وهذا "المتصل القومي" هو التراث "المعيش" بالفعل، أو - إن شئنا الدقة - هو الجانب أو الجزء المعيش من مجموع التراث. وهو لا يثير أدنى مشكلة إذا ما طرحنا السؤال : كيف نستخدم التراث أو نتعامل معه ؟ لأنه هو الذي "يستخدمنا" ويتعامل معنا دون قصد أو وعي في أغلب الأحيان.

أما المشكلة فليست في هذا الجانب "المعيش" بل فيما تثيره الدعوة إلى "بعث كنوز التراث"، و"استلهام قيمه"، و"العودة للأصول لتوكيد هويتنا"، فيما يقال، في وجه الغزو الثقافي الغربي، وتحقيق ما يسمى "بالأصالة والمعاصرة".

وسأبادر بأن أوجز في ملاحظتين ما أراه تشخيصاً لهذه الدعوة قبل أن أمضي إلى تفصيله :

أولاً : هذه الدعوة هي "رد فعل" أكثر من أن تكون فعلاً أصلياً من جهتين :

(أ) فهي رفض للواقع الحاضر، وإنكار الإنتماء إليه، ولحتجاج على إفلاس الواقع الراهن الذي ليس فيه - في نظر أصحاب الدعوة - ما هو صادق وحقيقي ونافع. والإفلاس كما يقول المثل السائد يدفعنا إلى التفتيش

في الدفاتر القديمة.

(ب) هو صرخة لحتجاج في وجه "الغرب" لإثبات ذواتنا إزاءه.

ثانياً : هي موقف معاصر لم تحمل عليه اكتشافات في التراث، بل هو وجهة نظر مباشرة من قضايا معاصرة مطروحة، ثم ما يلبث أصحابها أن يكروا راجعين إلى الوثائق والنصوص بحثاً عن التبرير والتأييد. فأصحاب هذه الدعوة أناس لهم مواقفهم الدنيوية مثل غيرهم من الناس، ولكنهم بعد اتخاذ مواقفهم يفضلون أن تكون أسانيدهم من التراث.

الدعوة إلى التراث رفض للواقع وهجرة إلى الماضي :

يؤدي تحلل الشعور بالإنتماء وافتقاد الأمان إلى تعزيز الدافع إلى الهجرة فإما الهجرة إلى الخارج فأمرها معروف، على حين ما يهمنا هنا هو "الهجرة داخل الحدود" وهي هجرة بالموقف والسلوك يمارسها المواطن عندما يرفض الواقع الراهن، وينكر الإنتماء إليه بحثاً عن ولاء آخر.

وأبرز أنواع "الهجرة داخل الحدود" الهجرة إلى الماضي التي تتمثل لدى أصحاب الدعوة إلى التراث.

ويفترض أنصار الهجرة إلى الماضي مفهوماً معيناً للتراث وهو أنه مستودع أو ترسانة يمكن أن نضع خطة لجرد ما فيه، وفرز محتوياته لاختيار ما يصلح حلولاً لمشكلاتنا المعاصرة.

كما يفترضون دلالة للزمان تفقده حركته وتدفقه وتجعله مجموعة انقطاعات عن النبع الأصلي أو "العصر الذهبي" الذي يتخذ إطاراً مرجعياً لقياس كل لحظات الزمان. وهنا يضفي طابع الثبات والإطلاق، بل والتقديس أحياناً، على كل ما ينسب إلى ذلك العصر الذهبي.

ورغم ما يحيط بمفهوم "العصر الذهبي" من رومانسية وطوباوية، إلا أنه لا يثوي في الماضي البعيد بقدر ما ينتصب أمامنا في المستقبل بوصفه أملاً وغاية وحافزاً على العمل. وقد كانت فضيلة الأسلاف في تلك المراحل

السابقة أنهم كانوا يحاولون جاهدين تجاوز أوضاعهم أملاً في بلوغ أفق لم يكن قد تحددت معالمه بعد، ومايزال هذا الأفق المتحرك يحثنا على الدنو منه.

والماضي الموروث ليس شيئاً متجانساً، بل هو عدة ثقافات مختلفة ومراحل متعددة، ومواقف متباينة، واتجاهات متناقضة، فأي شئ منه هو الذي ينبغي أن نؤثره بالاختيار؟ وأية محطة من محطات التاريخ نقف عندها؟ ولماذا نثبت مرحلة قديمة معينة من مراحل تطور مجتمعاتنا لنطلق على منتجاتها وحدها اسم التراث؟ إن المجتمع المصري - على سبيل المثال - لا يمكن أن نقدر تراثه إلا إذا وضعنا رصيده الفرعوني والهيلينستي والقبطي والعربي الإسلامي والعثماني على متصل قومي واحد. وهذا المتصل مستمر في الحاضر ومفتوح على كل المنجزات الإنسانية الراهنة.

الدعوة إلى التراث احتجاج ضد الغرب :

تنطوي هذه الدعوة على شعور مضمر ولكنه غير مبرر بالإفلاس والهزيمة إزاء الغرب. غير أن هذا الشعور المضمر على مستوى اللاوعي يتسامى على صعيد الوعي ليغدو شعوراً بالاستعلاء والزهو بامتلاك ما لا يملكه الغرب. ولأننا ندرك عملياً أننا لا نمارس نفوذنا أو لا نستخدم فعلاً ما نعتقد أنه في حوزتنا، فلابد أن ثمة "تآمرا" من الغرب علينا ليحرمنا من ثمرات ملكيتنا وحقوق استخدامها.

ولو تأملنا هذا النمط من التفكير لألفيناه ملتزماً بمنهج يعادي المنطق العلمي الذي يعتمد على التحليل الموضوعي للظواهر لأن التسليم بوجود مؤامرة خفية يكفيني مؤونة البحث عن الوقائع والبينات التي يتطلبها الوصف والتفسير. كما أنه يؤدي إلى التهرب من مواجهة أخطائنا مادام مصدر الشر مؤامرة خارجية تعمل ضدنا في الظلام وليس علينا إلا أن نوجه اللوم ضد الآخرين. ومنطق التآمر في نهاية التحليل منطق استسلام عندما يصور المؤامرة في شكل محكم التدبير بحيث لا يمكن مواجهتها والتخلص من آثارها.

فإذا ما كنا نعتقد أننا نملك "قيماً روحية أصيلة" فهل يمكن للقيم أن تقبل التخزين حيث بوسعنا أن نستخرجها من قدورها المختومة وصناديقها المحكمة عندما تعوزنا ممارستها؟

إن القيم ليست أنماطاً ثابتة وكيانات جامدة تعكس طبائع جوهرية مطلقة للبشر أو الأشياء، بل هي تعبير أو انعكاس متفاوت يقبل التدرج لمراحل ومستويات من الخبرة والواقع العيني الذي إذا ما تغير تغيرت معه القيم التي تؤيده أو نشأت عنه. أما المبادئ والمثل العليا فهي مسطورة لدينا في النصوص المقدسة كما هي مذكورة أيضاً لدى نصوص الغرب المقدسة، ولا خلاف بيننا في هذا الصدد. الخلاف إذن في الممارسة وليس التدوين في الكتب.

وأما مسألة الهوية والأصالة فأعتقد أنها مشكلة زائفة استدرجنا إليها لاحتجاجنا ضد الغرب، لأنها لا تعني سوى الوجود في مقابل "الآخر". فكأن الأساس هو الآخر وكيف أثبت نفسي إزاءه. والواقع أننا لسنا في حاجة إلى إثبات هويتنا، أولاً لأننا نحملها دائماً. وثانياً لأن إثباتها أشبه بمن يستوقفه شرطي أو موظف صاحب نفوذ لكي يسأل عن هويته، فهنا يبدأ بإبراز بطاقته التي اعتمدها وختمها شرطي أو موظف آخر. فالغريب في الأمر أن الأصالة تقاس بمعايير الغرب التجارية في عين اللحظة التي يبشر فيها بالقيم الروحية. ويحدث ذلك حينما يدين أصحاب دعوة التراث كل ما لم يرد في كتب الأولين بتهمة "الاستيراد" وهو اتهام يصدر عن تصور مادي غليظ يقيس كافة الأمور بمقياس السلع والسوق والمنافسة حينما يسعى أصحاب الدعوة إلى المغالاة في رفع الرسوم الجمركية على ما يسمونه أفكاراً مستوردة عن طريق استعداء السلطات وغلق أبواب النشر وإثارة استنكار الجماهير. فنحن نغتبط ونهلل عندما نكتشف أن أحد مصطلحاتنا أو إحدى أفكارنا قد بلغت الغرب وأفاد منها، ولكننا نغضب ونتجهم عند استخدام البعض لمصطلح أو فكرة وافدة. ونحن هنا لا نصطنع ميزاناً عادلاً إذا كنا نقصد "الميزان التجاري" لأنه وحده الذي يقدر السعي إلى زيادة الصادرات عن الواردات !

ومهما يكن من غزارة المداد الذي يسيل توكيداً للأصالة والمعاصرة بحثاً عن الهوية، فإنه لا يجدي ولا يضيف شيئاً سوى الإحساس بالعزاء عن تسرب الشعور بالإنتماء إلى وطن واحد وهو الذي أدى إليه سياق سياسي واقتصادي معين لن تغير منه البلاغة شيئاً.

وأما المحاولات التي تشيح بوجهها عن بعض المنجزات العلمية الحديثة لتقبل على أعمال تراثية معينة بوصفها بديلاً أفضل، فإن مصيرها الإخفاق. فمنذ سنوات طويلة نتحدث عن علم الاجتماع الذي ابتكره ابن خلدون ونقيم المؤتمرات والندوات ونؤلف الكتب ونستقدم الأجانب للاعتراف بفضله، غير أن ذلك لم يدفع إلى إجراء بحوث تستلهم نظريات ابن خلدون القديمة. ولا أحسب أن سلطة ما يمكن أن تفرض على الباحثين أن يصنعوا ذلك سوى سلطة ضمائرهم واقتناعهم. أجل، سبق ابن خلدون أوجيست كونت كما سبق ابن النفيس وليم هارفي، وقدم جابر بن حيان الجديد للكيمياء في عصره، وكذلك ابن الهيثم، والبيروني، والرازي، والخوارزمي، وغيرهم كثير. وينبغي أن نفخر بهذا حقاً، ولكن لا يقلل من فخرنا أن نواصل المسيرة بعد الذين أخذوا عنهم من الغرب. فقد مضى زمان طويل انقطع فيه البحث بعد أولئك الرواد الأفذاذ، ولكن استطاع الغير أن يأخذ عنهم ويمضي في نفس الطريق وبخطى أسرع وأفضل. ويشبه ذلك ما صنعناه مثلاً بالنسبة للمسواك فإن كتب تاريخ طب الأسنان الغربية لا تخلو من ذكر فضل العرب في تنظيف الأسنان بالمسواك بوصفه الشكل البدائي للفرجون. غير أن ذلك لا يدعونا إلى العودة للمسواك لتطويره بأنفسنا حفاظاً على أصالتنا وهويتنا مادام العقل الإنساني في مكان آخر قد أنجز هذه المهمة.

وقد تلقى قضيتنا قدراً من التأييد إذا ما توجهنا إلى أصحاب التراث أنفسهم. فإذا ما توقفنا عند الثقافة العربية الإسلامية إبان صعودها وازدهارها، فإننا نصادف اعترافاً بالامتياز الثقافي للشعوب الأخرى والإفادة منها والاستعانة بها. فلم يكن العرب النازحون من البداوة يحسنون فنون الإدارة والحكم التي تتسلط على مملكة واسعة. وقد فرضت الفتوح

العربية الإسلامية على المجتمع خروجاً على العلاقات القبلية البدوية المحدودة الآفاق فنشأت لحتياجات اجتماعية أحدثت بدورها علاقات إنسانية واسعة وطورت مطالب عقلية ومصالح عملية جديدة. وولد كل هذا الحاجة إلى خبرات الأمم الأخرى، وانطلق المترجمون بحثاً عن كل مصادر المعرفة المتاحة في عصرهم ونقلوها إلى العربية. وفي غضون قرنين من الزمان (١٣٠ هـ - ٣٣٠ هـ) أي من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العاشر الميلادي، تيسر لكل العناصر العربية المسلمة، والمسيحية، والصابئة أن تزود اللغة العربية بخير ما أنتج الإغريق والفرس والهنود من علوم، فضلاً عن المعارف الشرقية الأخرى المصرية والسريانية والنبطية. كما أفادت الحملات البعيدة إلى الشرق في نقل ترلث الهند والصين إلى دار الخلافة حيث أقبل عليها الباحثون بالترجمة والدرس والتجويد. ومن هنا تزاوجت ثمار ثقافات متباينة وأنتجت مركباً ثقافياً جديداً. ولم يكن ما صنعه العرب بهذه المنابع المتعددة نقلاً، بل تلقيحاً وتمثلاً وإبداعاً.

وقد يكون من اللافت للنظر أن الكثير ممن لعبوا دوراً أساسياً في الثقافة العربية الإسلامية لم يكونوا من العرب الخلص فقد كان الكثير منهم منتمياً في أصوله الأولى إلى الفرس والترك والسريان واليهود. ولم يكن ذلك راجعاً إلى عجز العرب الخلص بقدر ما كان راجعاً إلى طبيعة الثقافة العربية الإسلامية الجديدة التي لا تفرق بين الأجناس والألوان والأديان، وبالتالي شجعت على ازدهار كل ما هو نافع ومثمر للصالح العام. ونجد مصداق ذلك في طبيعة الدين الإسلامي وطبيعة اللغة العربية اللذين يمثلان الحجر الأساسي في هذه الثقافة. فالدين يرفض الشعوبية ويحث على النظر والعلم. والقرآن الكريم ينطوي على ألفاظ معربة ومستمدة من سبع لغات أجنبية وربما أكثر مثل الفارسية واليونانية والحبشية والهندية والقبطية والسريانية والعبرية (راجع الإتقان في علوم القرآن للسيوطي).

كما تيسر للغة العربية أن تكون أداة كافية للتعبير العلمي الدقيق، وقد عاونها على ذلك موقعها الرئيسي بوصفها لغة الدين والإدارة معاً مما طوعها لتلائم المتطلبات العلمية.

وعلى أية حال، فإن المجتمع العربي الإسلامي الذي بدأ يتكون منذ منتصف القرن الأول للهجرة من بيئات شتى وثقافات مختلفة، ولغات متباينة، أصبح في الواقع مستقراً لاتصال الأفكار وتبادل الآراء بعد أن كانت أقاليم منفصلة، وكان تأثيرها بعضها ببعض مفتقداً غائباً إلى حد كبير.

على هذا النحو، لم تكن ثمة حساسية خاصة إزاء ما نسميه اليوم بالمستورد أو الوافد. وكانت معظم المصطلحات الأجنبية تعرب كما هي دون خشية على الأصالة أو الهوية. ولم يفرق بين شرق وغرب لأن بنية المجتمع كانت قوية قادرة على الهضم والتمثل والابتكار.

أما حساسيتنا اليوم فهي أشبه بحساسية العليل الذي يخشى فتح النوافذ تحسباً للفحات الهواء.

وربما احتج أنصار الدعوة للتراث بما صنعه الأوربيون أنفسهم بتراثهم في عصر النهضة فيما يسمى بالنزعة الإنسانية أو الكلاسيكية التي دعت إلى العودة إلى الآداب الإغريقية والرومانية. غير أن العودة لم تكن إلى النص بل كانت استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك التقاليد القديمة من قبول صريح للحياة، واختبار نقدي لكافة المشكلات السياسية والأخلاقية والاجتماعية، وجسارة فكرية حازمة في البحث، واستعداد للمضي إلى الحد الذي يفرضه الحوار.

فكانت النزعة الإنسانية في عصر النهضة تعبيراً مباشراً عن المطالب الثقافية للعصر الجديد من حيث إعادة اكتشاف الفرد، وصحوة الشخصية، ودعم المسئولية الفردية، وصوغ قيم ومعايير إنسانية جديدة. فقد كان عصر النهضة عصر التساؤل الجسور، والبحث لإعادة اكتشاف العالم بعيداً عن النصوص المقدسة. كما كان فتحاً وغزواً للعالم، وتعبيراً عنه في الآداب والفن والعلم.

وكان ذلك جميعاً تعبيراً عن تحول المجتمع من الإقطاع إلى الرأسمالية التي لا تعترف بحدود أو أسس ثابتة، ورتب متفاضلة راسخة، بل يحفزها

التمرد والغزو والفتح الذي يؤدي إلى تحطيم كل القيود سواء في الفكر أو العمل.

ولم تتخذ النزعة الكلاسيكية الإنسانية شعار العودة إلى الآداب القديمة إلا أداة للتحرر من قبضة الجهاز الثقافي السائد للعصور الوسطى، وتطلعاً إلى حرية الفكر والمنافسة، ورفضاً للتزمت ونزعات الزهد والقنوط.

فكانت عودتها إذن ذريعة وقناعاً يغلف ذلك التمرد، ولم تكن هدفاً لذاته. فالأهابة بالآداب القديمة كان أهابة بروحها، ولم تكن تلك النزعة مجرد حركة أدبية تراثية بقدر ما كانت تحولاً في القيم ووعياً ذاتياً جديداً للإنسان.

فهي حركة العقل منتحياً عن القيم المتعالية التي يفرضها اللاهوت إلى قيم الطبيعة والإنسان التي يمكن إدراكها على نحو مباشر. ولم يكن أصحاب تلك النزعة معادين للدين، بل كان لحتجاجهم موجهاً ضد سوء استخدام الدين.

وقد عاصرت تلك النزعة حركة أخرى علمية أخذت مباشرة عن تقاليد البحث التجريبي في العالم العربي، كما دعا إلى ذلك الراهب "روجر بيكون" وأفضت تلك الحركة العلمية إلى الثورة العلمية التي كانت هي أيضاً تحولاً جوهرياً في الطريقة التي يصور بها الناس العالم والطبيعة. وكان تحولاً عميقاً من عالم تترتب فيه الأشياء وفقاً لطبيعتها المثالية إلى عالم من الحوادث التي تجري بآلية منتظمة قائمة على علاقة السابق باللاحق. وهو ما يسمى بالنزعة الميكانيكية التي سادت الثورة العلمية الأولى.

ومهما يكن من أمر، فقد كان شعار العودة إلى التراث في عصر النهضة موقفاً جديداً من العالم والمجتمع والسلطة، ولم يكن ترديداً لنصوص معينة في التراث، بقدر ما كان توكيداً على قيم ومواقف معينة.

ولاشك بأن ذلك يختلف أشد الاختلاف عن الالتزام بالتراث بمعنى لحتذاء أقوال أصحابه التي عبروا بها عن واقع لم يلبث أن تغير. فالالتزام المنشود

هو لحتذاء بوعي أولئك الرواد الأوائل وممارستهم. وتفتحهم لكل ما هـو وافد وجديد، وتطويعه ونسجه في واقعهم الحي المتحرك.

ويعني ذلك أن وثائق التراث التي كانت مواقف حية تواجه مطالب عصرها لا ينبغي لها أن تنقلب إلى آثار جامدة يجدر التبرك بها.

الموقف من التراث موقف معاصر :

يكشف الكثير من الآراء المطروحة التي تطالب بالعودة إلى التراث في حلولها التي تقدمها للمشكلات الراهنة أنها مواقف لم تكتشف في التراث بقدر ما تعبر عن مصالح أصحابها المعاصرة.

فهي مواقف مباشرة من قضايا تلح الآن على الناس، ولكنها سرعان ما تتخذ ذرائعها ومسوغاتها من التراث، وكأنها مواقف ثابتة تستمد جدراتها من حقيقة خالدة وحيدة.

ويتجلى هذا في المواقف من أولى الأمر والشورى، كما تتبدى في القضايا الاقتصادية والاجتماعية مثل سعر الفائدة وتنظيم النسل. والذي يؤيدنا في هذه الدعوى أن المواقف والآراء تتعارض وتتفاوت بين أصحاب هذه النزعة.

ولا يعني هذا أن التراث يفرض شيئاً معيناً لأنه ليس كلا متجانساً، بل هو تركة قرون طويلة تتباين أوضاعها وأفكارها.

وثمة مخاطر تحدق بهذا النوع من المواقف، لأن تبريرها المستمد من التراث سلاح ذو حدين. فالتراث ملكية على المشاع، ويمكن لأي اتجاه أن يستخرج منه ما يلائمه. والذي يملك السلطة هو القادر على توظيفه على النحو الذي يريد. فليس للتراث مندوب مفوض يتحدث وحده باسمه، ويحسم كل خلاف يثور حول جوانبه ومواقفه المتعددة. بل الأمر متروك كله لاختياراتنا التي تمليها مواقفنا ومصالحنا المعاصرة ونخشى أن يكون الأمضى سلاحاً والأعلى صوتاً هو الذي يستثمر التراث لصالحه إن أراد،

أو يصادره لحسابه، مؤولاً إياه بما يوافقه كما صنعت الكنيسة والإمبراطورية الرومانية المقدسة في العصور الوسطى بفكر أرسطو.

وكثيراً ما يتوازى مع دعوات الخصوصية والتراث هجوم عنيف على ما يسمى "بالغزو الثقافي".

غير أن هذا الهجوم يضمر عدة افتراضات أبرزها :

١ - المواطن خامة طيعة بلا شخصية، أو هو بالأحرى غرارة فارغة يكن لأي عابر سبيل أن يحشوها ببضاعته، أو أن المواطن مريض يخشى عليه من التعرض للفحات الهواء والأفضل إغلاق النوافذ تحسباً للتيارات الوافدة. وبالتالي فإن الحشو السيئ الذي ينبغي مقاومته هو دائماً من خارج الحدود لأن العدو يتربص بنا للتسلل إلى عقولنا "الفارغة".

٢ - لا ينتج هذا العدو الخارجي إلا نوعاً واحداً وفاسداً من الثقافة. ومن ثم فإن مقاومتنا لسبب البلاء والنكبة - وهو خارجنا بطبيعة الحال - لا يتطلب منا سوى إعلان الحظر على الفكر المستورد ومحاكمة عملائه من المثقفين والمفكرين المشبوهين. وهنا ننفض أيدينا من المشكلة بأسرها.

٣ - ويعني هذا في نهاية التحليل، افتراضاً أشد خطورة، وهو أن جهة ما تعلونا جميعاً، وهي السلطة، التي تحظى بتفويضنا الكامل هي التي ينبغي أن نناشدها ونرفع إلى أعتابها التماساتنا بصد جحافل الغزو الثقافي.

ولكن، هل المواطن حقاً هو ذلك الغر المسحور. وهل الغرب أو الفكر الأجنبي بوجه عام لا يصدر إلا سلعاً ثقافية متجانسة، أم أن لديه كافة التنوعات التي تبدأ بإعلان "ريجان" انطواء الكتاب المقدس على حلول كل المشكلات، وتنتهي بفنون الجنس الرخيصة، مارة بكل المواقف والتيارات والمذاهب المتعارضة: الليبرالية والفاشية والاشتراكية.

وهل آفاتنا الثقافية مستوردة من الخارج حقاً، أم أن وسائل إعلامنا تصنعها محلياً ولا تكف عن الإلحاح على أسماعنا وأبصارنا. ألا تعرقل

الرقابة، المباشرة وغير المباشرة أغلب ألوان الإبداع الفني المحلي الذي يحمل مضموناً جيداً بحيث لا تعبر عقباتها سوى الأعمال الفاترة التي لا تثير قضية. ومن الذي يسمح بالمسلسلات التي تعرض لمعجزات المخابرات الأجنبية أو نضال رعاة البقر، أو الاستعراضات الصاخبة الملتاثة، هل تفرضها المعاهدات مع الغرب ؟؟

إن الأمر كله أمر اختيار، والذي يقوم بالاختيار ليس جهة أجنبية أو عملاء لها. فالاختيار هادف مغرض سواء في عرض ما ننتجه أو ما ينتجه الأجانب. والقائم بالاختيار أو المنظم لحركة المرور الثقافية واع بما يصنع ويستهدف، ويعرف أية مصالح يريد الحفاظ عليها، وأي وعي يريد له أن يغفو أو يغشى عليه.

وعلينا أن نراجع أنفسنا في الافتراض الضمني "للسلطة العلوية المفارقة" لأنه يكرس ثنائية ميتافيزيقية تجعل "الرعية" في طرف، و"الحاكم" في الطرف الآخر. فينبغي أن تصفى تلك الثنائية لأن المواطنين هم الذين عليهم أن يقيموا سلطتهم وهي مسألة سياسية واضحة، وحلها ليس سحرياً، كما أنه ليس بالضرورة ثورياً بل بالممارسة الديمقراطية الواعية، أو بعبارة أخرى، بالمشاركة في تحديد أو طرح المشكلات، واقتراح حلولها ومناقشة ما يثار من خلاف بالشجاعة التي تتحمل تبعات هذا الاختلاف.

إن العدو الحقيقي ليس الغزو الثقافي، بل التخريب أو الإفساد الثقافي، وهو أمر داخلي دون شك، وذلك يدعونا إلى اكتشاف أعدائنا الحقيقيين ويحدد مسئوليتنا في الصدام معهم. فمشكلتنا الراهنة هي التهرب من المواجهة حيث نقيم بديلاً خفياً نصب عليه اللعنات. وعلينا أن نقلل من سوء الظن بكل ما ولد بعيداً عن مسقط رأسنا، فلعل من أبرز دعامات الثقافة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها ترحيبها وتمثيلها لما هو جيد وملائم من الثقافات الأخرى.

إن من بين وسائل التخريب أو الإفساد الثقافي خلق مثل عليا ونماذج للسلوك تقف خارج الواقع المعيش، ولا تصلح بطبيعتها وإمكانياتها أن

تدفع إلى تحققها وممارستها فعلاً. كما أن الكثير مما تعرضه وسائل الإعلام يغري بالثناء على العنف والغباء ويضمن نوعاً من عبودية الجمهور لها. وشعار "هذا ما يريده الجمهور" إنما يعني تأمين الانسجام والتوافق بين الحكام والمحكومين عن طريق الاستجابة لقانون العرض والطلب، لأن هذا الانسجام إنما ينشأ في حدود ما صنعه، من قبل ذلك، الفكر المعبر عن السيادة من "جمهور يطلب بضاعتهم".

لقد خلق الإخفاق العملي في مواجهة التبعية الاقتصادية والسياسية، بديلاً للانتصار عليها، وهو رفض "الاسم" الذي قد يطلق أحياناً على "الغزو الثقافي" أو الفكر المستورد، دون أن نجد غضاضة في استهلاك منتجاته أو الالتزام بسياساته. ولا يبقى مما نملكه في مواجهته، سوى اسمنا الخاص أو لقب العائلة، أو الأصل حيث يتخذ عناوين مثيرة مثل الهوية، والخصوصية والأصالة، وهي عناوين مقبولة ومشحونة بقيم إيجابية بحكم التعريف، ولا تبعث على خصومة أو انتقاص. ويكتفي بنقل المعركة الحقيقية من ميدانها الأصلي في الفعل والممارسة، إلى ميدان لا تراق فيه الدماء أو تبذل الجهود. وتتحول الخطب والكتابات إلى دعوة يحدوها الانفعال، ولهفة على البحث عن عزوة مفقودة في عصر لم تعد فيه مثل تلك المقاييس سارية المفعول.

إن الآفة الحقيقية التي تعوق وضع التعريفات الاجرائية للنهضة والهوية والأصالة وغيرها هو أننا نقنع بدلالتها الاستاتيكية. وهي دلالة تدفع إلى التفكير الذي يغتذى على نفسه، فالنهضة لا ينجزها تعريفها، بل هي مجموع الممارسات الذي يدفع إلى فكر جديد وليس العكس. والهوية أو الخصوصية ليست مجرد مجموعة من المواصفات والمقاييس التي نجلس معاً لتحديدها تمهيداً لارتدائها زياً متميزاً عن الآخرين. بل هي ما نصنعه فعلاً، وما نسعى إلى تحقيقه، وهي قضايانا ومشاكلنا التي نواجهها ومواقفنا منها، وهي لا تبرز أو تتشكل إلا في نطاق انخراطنا في العالم وليس في الانكفاء على أنفسنا.

والأصالة ليست مجرد وصف محدد أو رصيد أو مخزون لا نعدوه، بل هي الإرادة والقدرة الذاتية على الإبداع. فهي تعني الموقف المتميز المضاد للتقليد والتكرار. وتمثل الجدة في معترك المنافسة العالمية والإضافة في العصر الراهن في ظل شروطه وأوضاعه. وهي أيضاً المبادرة الإبداعية أو استعادة طابع المبادرة الذي كان للقدامى إبان صعودهم وليست استعادة للمواقف نفسها التي تمثلت فيها مبادراتهم وإلا كانت جموداً وعجزاً.

ويتبين مما تقدم من دعوات أو انتقادات أو مشروعات أنها تشترك جميعاً في صدورها عن منبر عال جداً يستخدم أصحابه كلمات كبيرة عساها تمنحهم حق القيادة دون استحقاق.

٥ ـ الفاشية الجديدة

نقترب هنا من حقل الألغام الذي يهدد بالانفجار حيث ترتفع الأصوات الحادة الكثيرة العدد معلنة أن طريق الخلاص هو العودة إلى شرع الله ورفض كل ما هو دخيل مستورد من نظم علمانية.

فعند تسرب الشعور باللاانتماء والإحباط المتواصل إزاء مواجهة المشكلات والإحساس المتزايد بالعجز عن أداء الأدوار على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية حيث يكتفي بالبيانات السياسية البليغة والدبلوماسية المكثفة بديلاً عن المشاركة الفعلية للقوى السياسية المتنوعة في تحديد المصير القومي، عند ذلك جميعاً لابد أن يدير البعض ظهره لهذا الواقع المفلس مفتشاً في دفاتره القديمة عن عصر ذهبي ولى ومجد غابر، أو طالباً العون من السماء.

فمثل هذه الدعوات إنما تبحث عن مخرج من المأزق الراهن، ولكن لأنها عاجزة ومحجوبة لأسباب متعددة عن الانخراط المباشر في مشكلات الواقع، فإنها تبحث عن المخرج في أفق بعيد جداً يتجاوز الواقع كثيراً. وهي في هذا تشبه كل الدعوات الفاشية. ففي ألمانيا، اتخذت النازية

مصدرها ومبررها في الجنس الآري، واتخذت إيطاليا سبيل العودة إلى مجد الرومان، واعتمدت أسبانيا الفرانكوية على كتائبها الكاثوليكية (الفلانج) التي تمثل لديها العودة إلى العصر الذهبي الذي أخرجوا فيه المسلمين باسم الدين وانطلقت منه محاكم التفتيش.

والمفارقة التي تحدث للفاشية دائماً هي أنها تهيب بأفق بعيد جداً على مستوى الشعارات والغطاء النظري، ولكنها تقع في قبضة أصحاب المصالح المادية على مستوى الواقع المباشر والمحتوى العملي.

وتتفق هذه الدعوات أيضاً في تكثيف خصومتها وتوجيه طاقاتها نحو رموز تجعل منها سبب البلاء والنكبة مثل ما كان يسمى في العصور الوسطى بمطاردة الساحرات Witch hunt وأصبح مصطلحاً دالاً على تدمير كل خارج أو منشق. فهذا ما نصادفه لدى كل صنوف الفاشية الأوربية في مطاردتها لليهود والشيوعيين وأحياناً لكل صاحب فكر ديمقراطي.

فأما الخصم المصنوع لدينا اليوم لتلقي اللعنات واللكمات فهو "العلمانية" فقد طفت على سطح البركة الآسن وأصبحت فجأة العدو اللدود للإسلام والأمة.

لماذا كانت تمر من قبل دون أن تثير شيئاً. لقد قالها "النحاس" وهو في قمة زعامته مستخدماً إياها في سياقها الطبيعي ودلالتها الأصلية ولم تثر أحداً. لماذا؟ لأن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي كان مشغولاً بقضايا حقيقية وكان الناس جميعاً مشاركين في مواجهة التحديات القائمة، وكانت الأوضاع ترتب المواقف إزاءها وتصنفها.

إنها ليست مذهباً أو نظاماً حتى يقال أن منها المعتدل ومنها المتطرف كما يزعم أنصاف المتعلمين. بل هي وصف للحالة أو الوضع الذي يعترف فيه بالفصل بين السلطة السياسية وسلطة رجال الدين. وهي حالة أو وضع لا يحدد موقفاً معيناً من الدين، أي دين، أو يحدد موقفاً سياسياً بعينه.

والعلمانية - كإصطلاح - مفهوم سلبي لا تعلن قط إلا كرد فعل فقط على

من يسعون إلى خلط الأوراق بين الدين ونظم الحكم المختلفة. فهي لا تعبر عن نظام حكم معين يختلف عن غيره من النظم، بل هو إشارة إلى الوضع الطبيعي والتاريخي للحكم في كل زمان ومكان، في وجه من يحاول - لأسباب دنيوية زمنية بطبيعة الحال - أن يسمى حكمه اسماً خاصاً يفرض له امتيازاً خاصاً يفضل به غيره من عباد الله. فالواقع أن الأمر كله في السياسة أمر دنيوي زمني وبالتالي ليس في حاجة إلى تسمية خاصة. ولكن تظهر الحاجة إلى إعلان التسمية إذا ما أعلن العكس. فالمسألة كلها مسألة "تسمية" وما يرتبط بها من نتائج تترتب على استخدام تسميات أخرى.

صحيح أن الكلمة من أصول غربية، ولكنها تصلح كعنوان على أية سلطة واقعية. فهي تعني ألا ينبغي أن تمارس السلطة السياسية نفوذها أو تستمد شرعيتها من تفسير قوم من الأقوام لنصوص الدين. وذلك ببساطة لأن الذين زعموا ذلك لم يمارسوا سلطانهم فعلاً، ولم يستمدوا واقعياً شرعية هذا السلطان من نصوص الدين، بل كان ذلك غطاءاً تبريرياً يعادل تماماً أي زعم آخر مثل الوراثة الشرعية أو إقامة العدل أو أي مبرر آخر كالذي صرح به أحد أساتذة الأزهر الشريف في رده على العلمانيين، وهو أن من حق علماء الدين أن يصلوا إلى الحكم مثلما أتيح ذلك للمهنيين ورجال الجيش والشرطة وأصحاب الأعمال.

فالكلمة أو المصطلح هو الجديد الوافد، أما الممارسة فقديمة مألوفة مقبولة. ولننظر في الدلالة الأصلية لها لعلنا ندفع عنها بعضاً من سوء السمعة. إن الأصل اللاتيني هو Saccularis أي ما يتعلق بالقرن أو الجيل أو العصر أي ما يقابل أو يضاد ما هو خالد أزلي. واستخدمت الكلمة كاصطلاح تمييزاً للسلطة الدنيوية الزمنية التي لا تزعم لنفسها الخلود والاستقلال عن تعاقب الزمان الذي ينبغي أن ينسب بالمقابل لشرع الله الصالح لكل زمان ومكان. ولقد استحدث هذا المصطلح في محاولة لإبعاد رجال الدين عن التدخل في شئون السياسة، ذلك التدخل الذي كان من شأنه أن يضفي قداسة خاصة على قراراتهم ويقمع كل معارضة لها

باسم الدين. وما لبثت الكلمة أن هجرت واندثرت لأنها فقدت وظيفتها ولم تعد تعني شيئاً بعد اقصاء رجال الدين عن الافتاء السياسي. ولذلك لا نكاد نجد لها أثراً إلا في معاجم اللغة بينما لا تقف عندها المعاجم والموسوعات المتخصصة اللهم إلا في مذهب ضئيل القيمة من مذاهب الأخلاق عند أحد الفلاسفة الإنجليز المغمورين وهو "هوليوك" Holyoake (١٧٤٦) وهو مذهب يقيم الأخلاق على مبادئ طبيعية مستقلة عن الأديان المنزلة. بينما لا نجد لها أثراً لدى أي فيلسوف أو مفكر معروف على غير ما يشاع عند أنصاف المتعلمين أصحاب الحظوة في وسائل الإعلام.

ولكنها لا تظهر إلا عندما تغيب البديهيات. ولا يهم الدفع بأنها ترجمة لأصل غربي، أو أنها ظهرت في ظروف تاريخية معينة، فهذا هو شأن المصطلحات جميعاً التي لا يهمنا مسقط رأسها. وعلى أية حال، فإنها لا تعني إنكار الدين على الإطلاق لأنها مسألة لا تخص الاعتقاد والضمير، بل تخص السياسة، وتستوعب المؤمن وغير المؤمن بطبيعة الحال. ومن ثم فهي لا تستحق كل هذا الصراخ لأنها لا تذكر أو تعلن إلا حين يطالب البعض بقيام حكومة دينية. ومادمنا لا نجعل لرجال الدين سلطاناً سياسياً فإن الأمر ليس في حاجة إلى إثارة الصراع حول مشروعية ذلك المصطلح. فالأمر كله نوع من الهروب من القضايا الحقيقية وصرف النظر عنها إلى مسائل لفظية لإهدار الجهد في التراشق بالاتهامات بالتكفير والعمالة.

فالعلمانية هي اسم الممارسة الفعلية للسياسة، واكتشافنا لذلك هو من نوع اكتشاف "مسيو جوردان" في إحدى مسرحيات "موليير" أنه يتحدث النثر منذ أربعين عاماً رغم أنه لا يقرأ ولا يكتب.

وإن لم يكن للمصطلح وظيفة ما فلا فائدة من إضافته إلى ثرثرتنا. ولكن لا بأس به إذا ما كانت وظيفته التأكيد والإلحاح على مسألة شديدة الخطورة والأهمية وهي ألا نخلط أوراق اللعب توطئة للغش. فمسائل مثل السلطة، والثروة، والحرية مفتوحة للحوار والاجتهاد وليس ثمة حل نهائي أو معصوم لها، ولا يملك صاحب الرأي أن يفرضه لأن تفسيره الخاص أو تأويله للنصوص المقدسة يتيح له الحق في أن يتحدث باسم الدين وكل من

يخالفه يعد خارجاً ومرتداً عنه.

وهناك فرق بين أن يتخذ صاحب الرأي وسائل اقناعه من الدين أو التاريخ أو العلم أو أي مصدر يشاء، وبين أن يكون المصدر هو المبرر في فرضه على غيره من الناس. فالمصادر لابد أن تتعدد، غير أن المصداقية يجب أن تكون واحدة وهي الرجوع إلى المواطنين، أي مجموع الأصوات، الذين يختلف اتفاقهم من وقت لآخر، ومن موقف لغيره.

وإذا ما كان مصطلح العلمانية يثير حساسية خاصة، فيمكن أن نستبدل به الوصف "مدني" فهو أقرب إلى دلالته الأصلية ووظيفته المشروعة. وليس هناك ما نخشاه على الدين، فإن الكثير من البلدان الغربية التي صكت المصطلح تحكمها أحزاب سياسية تحمل التسمية بالمسيحية، كما أن الكثير من دساتيرها تنص في صدورها على دين الدولة الرسمي، فالدستور النرويجي مثلاً في مادته الثانية ينص على أن "اللوثرية الإنجيلية هي دين الدولة للأمة، وعلى المواطنين بها أن ينشئوا أطفالهم عليه".

لقد أصبح المفكر المصري "مفكراً موسمياً" لا يلتزم بقضية حقيقة بقدر ما يساير شعارات الجماعات أو الفئات التي تملك صوتاً عالياً مهدداً. فهو يجنح للمسايرة عوضاً عن المبادرة حفاظاً على مبدأ "التقية"، ليس إزاء السلطة الهشة بل إزاء القوى المتوقع قفزها إلى السلطة. وفي هذا الجو المشحون بشعارات تطبيق الشريعة وتكفير المجتمع وإعلان الجهاد المقدس، تطلق قنابل الدخان لتأمين الفرار من المشكلات الحقيقية ويبحث كل مفكر عن نجاته الخاصة بإثبات تعاطفه مع هذه الشعارات إما حرصاً على رأسه إذا ما تولت الجماعات الإسلامية السلطة، أو طمعاً في قطف الثمار قبل أن تقع في أيديها.

أما علماء الدين فإنهم يتطلعون إلى أن يكون لهم في الوضع المنتظر مكاتب أو بيوت خبرة دينية مثلما يصنع رجال الأعمال من المهنيين في عصر الانفتاح. ولذلك يعلنون عن بضاعتهم وخبرتهم الخاصة بطرق اعلانية، ذات طابع عنيف أبرزها توجيه السباب المباشر إلى كل مفكر

آخر عبر كل وسائل الإعلام الحكومية التي تعبر عن ارتياحها لهذه الاتجاهات الجديدة لأنها تصرف النظر عن المشكلات الحقيقية التي تواجه النظام.

فالمشكلات التي تواجهنا اليوم لا تحدد أو تواجه صراحة، وكذلك تكون الحلول على نفس المستوى من افتقاد التحديد، ولكن يستعاض عن غموضها واتساعها بشئ آخر هو طريقة عرضها كما لو كانت اكتشافاً جديداً جاء بعد تنقيب عميق مضني. فالحل هو العودة إلى الدين، ويكرس الحديث عن الدين كما لو كان أمراً نسيه الناس. وأننا بصدد فك رموزه وكشف أسراره، وكأن النصوص الدينية كانت مدونة بلغة أخرى وقد تم أخيراً بحمد الله اتقانها. وهكذا تمتلئ الصفحات وتتزاحم الندوات بالحديث عن الدين المكتشف حديثاً. وكأن كل القرون الماضية، والمراجع المتعددة والكليات المتخصصة والدروس في كافة مستويات التعليم، وممارسة الشعائر وبرامج الإذاعة، كل ذلك إنما كان مجرد لفائف بردي ودفائن لم يكشف عنها النقاب بعد.

الحكم، والدولة (تضمن القرآن دستورنا والرسول زعيمنا) والتطبيق، والتقنين :

ولنتأمل شعارات هذا الاتجاه لنرى إلى أين يمكن أن يؤدي في نهاية الطريق .. أنهم يستخدمون لفظة "حكم" استخداماً مراوغاً فينزعونها من سياقها الأصلي ليصرفونها إلى دلالتها المعاصرة التي تعني السلطة أو الدولة.

فالكلمة كما وردت في القرآن الكريم، بكل تصريفاتها، إنما تعني القضاء والفصل في النزاع كما تعني العلم والحكمة.

وعندما استخدمت لأول مرة في شعار الخوارج، لا حكم إلا لله، والحاكمية لله، كانت رداً على التحكيم الذي كان يعني القضاء، وهو ما يتبين فيما نصت عليه وثيقة التحكيم في صدرها : "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ..

الخ".

قد رد علي على الخوارج بالعبارة المأثورة "كلمة حق يراد بها باطل"، وذلك لأنها صرفت عن دلالتها الأصلية، وقال "لم نحكّم الرجال، وإنما حكّمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال" أي أنه مبذول للفهم البشري وألوان التفسير والممارسة. وهو صاحب القول المشهور "القرآن حمال أوجه".

إذن فالحاكمية لله لا تعني أن الله سبحانه هو مصدر السلطة في "الدولة" (التي تشير في دلالتها الأصلية الدينية واللغوية إلى التعاقب والدوران والانتقال من حال إلى حال) بل تعني أن الله هو الذي يفصل في كل شئ في الأرض أو السماء. واستخدام هذه الدلالة في مجال السياسة إنما هو صرف للقضية عن مجالها الأصيل الرحيب، مجال العلة الأولى، إلى حيث لا يحسم الخلاف في وجهات النظر في مجال الممارسات السياسية، بل في الفلسفة واللاهوت.

معصومية الحاكم البشري

وإذا ما افترضنا جدلاً صحة هذا التفسير السياسي الضيق، فهل تعمل الحاكمية وحدها تلقائياً، وإذا كان سبحانه يتنزه بذاته عن الفصل في أمور السياسة، فمن يحكم باسم الله ؟ لابد إذن من بشر يتولون السلطة، كيف يقدم هؤلاء البشر أوراق اعتمادهم ممثلين لله سبحانه وتعالى، وأمام من ؟ وكيف نتأكد من هويتهم، هل نقبل من البعض، لأسباب دنيوية بحتة، أن يحاول اسباغ صفة على نفسه لا يمكن أن يتحمل عبئها الأنبياء أنفسهم ؟

لقد رفض عثمان بن عفان التخلي عن السلطة باسم الحق الإلهي، وتفتحت أبواب الجحيم في الفتنة الكبرى عندما أعلن قائلاً : "لا والله إني لن أنزع رداء سربلنيه الله".

ثم عندما تكأكأ الثوار على علي بن أبي طالب لمبايعته صرفهم قائلاً "ليس هذا لكم، أين طلحة والزبير". فعثمان يرد بيعته إلى الله بينما علقها

علي على اتفاق النخبة من الصحابة.

وهذا إعلان صريح بإنكار ما نعرفه اليوم من ديمقراطية وتعدد أحزاب لأن المعارضة لابد أن تكون فردية على النحو الذي وقفت فيه امرأة تخاطب عمر في المسجد، وقال قولته : "أصابت امرأة وأخطأ عمر". أي أن المعارضة التي يمكن أن يسمح بها لدى هذا الاتجاه هي وقوف المواطن في وجه الحاكم في المسجد أو المجلس أو المنزل يقارعه الحجة ويتلو عليه الآيات والأحاديث، فيصعق بالدليل. ولا أرى كيف يسمح للمواطنين أن يصنعوا هذا، كما لا أدري كيف يستجيب الحاكم لهؤلاء المواطنين الذين حظوا بشرف مواجهته.

فالأمر كله تصور رومانسي للمجتمع الحالي الشديد التعقيد، فمثل هذا يبدو في الصورة الحالمة لعهد عمر بن عبد العزيز الذين يقولون أن الولاة فيه كانوا يبحثون - دون جدوى - عن صاحب حاجة أو مشكلة، فلا يعثرون على أحد ! ولم تذكر لنا تلك الرؤيا المثالية أية بيانات أو أجهزة علمية تستند إليها في إثبات هذا الزعم خاصة إذا ما علمنا أن الدولة الأموية في عهده أمتدت من الصين إلى المغرب، وكان يسكنها إلى جوار السادة من العرب، الرقيق والموالي ودافعوا الجزية والخراج.

فإذا ما نحينا الأحلام جانباً، وفحصنا مضمون شعاراتهم الآسرة لألقينا اختلاطاً واضطراباً هائلاً.

أولاً : مصطلح "تطبيق" الشريعة، فهو يعني أن هناك برنامجاً محدداً وقواعد صريحة لا خلاف حولها، ولا تنتظر سوى إعمالها وتنفيذها.

ولكن هل الشريعة هي هذه البرامج وتلك القواعد؟ الشريعة هي أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين (أي العباد) بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة. غير أن "معرفة" هذه الأحكام أمر بشري رهين يتفاوت بالقدرة على الفهم والتفسير. ومن هنا نشأ "الفقه" أي "معرفة" أحكام الله، باستخراجها من الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة الشرعية، أي المصادر.

وكان السلف، كما يقول "ابن خلدون" : "يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم ولابد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف، وأيضاً، فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها أيضاً فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص وما كان منها غير ظاهر في المنصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم".

وهنا ينبغي أن نستخلص ما يترتب على الفارق الجوهري بين الشريعة والفقه، وهو أن الأخير معرفة إنسانية يجوز عليها كل ما يجوز على الأداء البشري من تفاوت وتعارض سواء من جهة القدرة على الفهم أو التحيز إلى مصلحة دون أخرى.

ومن هنا يمكن القول بأن أي تصرف في تاريخ المسلمين على أساس من نص في القرآن أو الحديث إنما هو تصرف "مدني"، بحسب الدلالة التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة. وذلك لأن هذا التصرف صادر عن إنسان قام بفهم المعنى وتفسيره على طريقته، ومن ثم فلا عصمة له أو قداسة لأن من حق غيره تجريحه وتعديله.

ونخلص من هذا أن مفهوم "التطبيق" غير ملائم على الإطلاق. لأن ما يوجد بين أيدينا هو أدنى إلى المبادئ العامة والمثل العليا إلى جانب القليل من التفاصيل. وما فسره أو استخلصه السلف ليس حجة علينا في عصرنا، أولاً : لما انطوت عليه استخلاصاتهم وفتاواهم من خلاف، حتى في العصر الواحد والمشكلة الواحدة. وثانياً : لجدة المشاكل واختلاف السياق الذي تنشأ فيه عما كان عليه في الزمن القديم.

وربما ارتفع صوت بالاحتجاج يقول بأن السلف قد وضع منهجاً للاستدلال هو علم "أصول الفقه" على الوجه الذي يمكن أن نستنبط بمقتضاه

كل صغيرة وكبيرة في شئون حياتنا. حسناً، فلننظر في هذا العلم :

نشأ هذا العلم الجديد، كمنهج مستقل يستعين به "الفقه" وفيه تحدد الأدلة الشرعية، أي المصادر، وتتعين طرق استنباط الأحكام منها. وقد نشأ لأن الحياة المتجددة قد تولد عنها ما لم يذكر من قبل في المصادر الأصلية. وكان على المجتهدين حتى لا يقعوا في شبهة الحرام أن يستصدروا أحكاماً على الوقائع الجديدة من المصادر بحيث تستعير سلطاناً شاملاً من موقع القداسة والتقوى.

ولقد استخدم الأصوليون "كافة" الأدلة التي يمكن أن ترد على خاطر أي إنسان مصدراً للتشريع، على تفاوت بينهم في تقدير مصداقية كل دليل. ففضلاً عن الكتاب والسنة هناك ما يلي :

"الإجماع"، اتفاق المجتهدين وأصحاب السبق والفضل في الإسلام "والرأي" الذي تطور إلى "القياس" بأعمال العقل بالبحث عن علة الحكم الأصلي و"المصالح المرسلة" أي التي لم يقم دليل من الشرع باعتبارها أو ألغائها، و"الاستحسان" الذي يستخدم إذا ما كانت الوقائع قد دل على حكمها نص أو إجماع، ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدي إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة، فيعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقتضي ذلك العدول شرط ألا يخالف مقصود الشارع، مثلما عطل عمر حد السرقة في عام الرمادة ١٨ هـ، كما منع سهم المؤلفة قلوبهم، وإقراره ملكية الأرض لأصحابها بدلاً من توزيعها كغنائم في بعض الأمصار، وفرضه للضرائب، بل إن طريقة استخلاف عمر نفسه تدخل في هذا الباب. فإذا كان "القياس" كاشفاً لحكم الأصل في الفرع عند الاشتراك في علة واحدة، فإن "الاستحسان" ترك لحكم كان يجب أن يطبق على واقعة ما لضرورة أو حاجة أو دليل يقتضي ذلك الترك لجلب مصلحة وتفويت مفسدة (لاحظ اتساع هذا الباب).

وكذلك هناك "العرف" وهو ما اعتاده الناس وألفوه وساروا عليه في حياتهم فعلاً وقولاً، بما فيه من استخدام الاصطلاح المختلف عما جاء به

القرآن، ولكن دون أن يعارض مقصود الكتاب أو السنة (وهنا يمكن استخدام مصطلحات مثل ديمقراطية، وعلمانية، ورأسمالية، واشتراكية دون حرج).

ويضاف إلى الأدلة أيضاً "شرع من سبقنا" إن لم ينسخ بصريح النص، وكذلك هناك ما يسمى "بالاستصحاب" الذي إما أن يكون "استصحاب إباحة" أي الأصل في الأشياء الإباحة، أو أن يكون "استصحاب العدم" أو "البراءة الأصلية" لأن الحكم الأصلي هو براءة الإنسان حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

فالذي حدث هو أن المسلمين بعد وفاة الرسول عندما واجهوا مطالب ومشكلات جديدة بادروها بحلول جسورة وجديدة أيضاً ولم تكن ثمة خشية على إيمانهم العميق ومن ثم اكتسبت ممارستهم عند من جاء بعدهم ثوب التوقير والقداسة. ومن هنا جاء علم أصول الفقه ليصدق على اجتهاداتهم ويبحث عن تسويغ منهجي لهم ولمن يأتي من بعدهم. ولهذا لم يترك مصدراً مما نجده في أي تشريع أو نظام إلا ذكره وتبناه بقدر من التفاوت بين المدارس والمذاهب كما يحدث في كل مجال.

ودليلنا على ذلك أن أصحاب أصول الفقه عندما يبسطون مصادرهم ويثبتون جدارتهم لا يجدون لها تأييداً إلا في ممارسات السلف وحدهم.

فالطريق الفعلي معكوس، أي أن البشر يخوضون الممارسة أولاً، ثم يأتي دور التبرير والتسويغ من بعدها، وعندما تستقر الأمور تبدو المسألة وكأنها اتخذت طريقاً عكسياً، فعمر قد صنع كذا "استحساناً" أو "عرفاً"، أو "استصحاباً" أو تحقيقاً لمصلحة مرسلة إلى آخر هذه المصطلحات التي تستعير شرعية جديدة بكثرة التداول والمدارسة مما يرسخ الوهم والاعتقاد بوجود قواعد شرعية جاهزة ومنصوص عليها، وترتفع الفواصل بين الشريعة والفقه، وتمحى الفوارق بين النصوص والاجتهادات. والواقع أن الأصل هو الممارسة، وليس التطبيق، فالقاعدة ليست محددة صريحة ليجري تطبيقها، بل الممارسة الفعلية هي التي تنشئ القاعدة فيما بعد في أغلب الأحيان. وهكذا نجد أن القواعد المنتزعة من الممارسة ليست على

مستوى واحد، كما أنها ليست على اتفاق، لأن الممارسة هي مواقف متعارضة من أوضاع متغيرة ومصالح متعددة.

وعلى هذا المنوال نفسه، نجد أن مصطلح "تقنين" الشريعة أيضاً ينطوي على خطأ مماثل لأنه يعني أن للشريعة مجموعة، محددة ومحدودة من القوانين وأي عدول عنها هو عدول عن الشريعة.

وكلنا يعلم بطبيعة الحال أن القوانين متعددة ومتعارضة وليست ثابتة، بينما المبادئ وحدها هي الثابتة. والمقبول منطقياً هو أن تشرع القوانين في هداية مبادئ الشريعة والالتزام بها. فالنصوص الشرعية ثابتة متناهية، لأنها مبادئ. غير أن حاجات الناس ومصالحها متغيرة ولا متناهية. ويعني هذا إسقاط التصور الساذج بأن في وسع القاضي أن يحكم بالشريعة على نحو آلي لأن القاضي لا يتحول مصدراً للتشريع فهذه من مهام السلطة التشريعية، بل يحال إلى مضمون قانوني محدد. وهنا تتجلى أهمية الديمقراطية التي تفصل بين السلطات.

وعلى أية حال، فإن هذا الفكر المتسربل في التقوى والتدين يعبر بجلاء عن صورة متطرفة من صور المثالية الزائفة التي تعلن الشعارات المثالية بديلاً عن بيان أو تحديد مسالك الممارسة الفعلية. فهي طريقة معهودة تختصر الطريق إلى المثل الأعلى والقيمة العليا مباشرة دون توسط للمجالات والوسائل النوعية.

وفي غمرة الاسترخاء المتولد عن تعاطي المثاليات يرين الإهمال على الإنسان الحقيقي الذي نزلت الرسالات من أجله، فيسخر البعض من الذين يكثرون الكلام في حقوق الإنسان ويهملون حقوق الإسلام ! وفي غيبة الوعي بالأعداء الحقيقيين تنتصب أعداء بديلون مثل الجاهلية والبهائية والقاديانية، ويتعلق الجنس متربعاً في أفكار أنصار هذا الاتجاه وتصرفاته وملابسه، وينصرفون عن المشاركة في الحياة الطبيعية لأنها تشغلهم عن ذكر الله.

وكان لابد أن يصطبغ هذا الاتجاه بالتطرف والعنف. فالتطرف يعني

الإكراه على الانحياز إلى "أما، أو" لأن هناك حقيقة مطلقة واحدة، وبالتالي يفتقد الحوار الذي كان من الممكن أن يفصح عن الدرجات اللونية المتفاوتة بين قطبي القضية المطروحة. ومن ثم يسود العنف، ويتخلق العنف المضاد، وتتوحد الأفكار بالأشخاص في عمليات متبادلة من التصفية الجسدية.

ولا يعد وجود هذه التيارات ظاهرة جديدة، فهي قائمة في كل عصر، غير أن الجديد الذي يثير الاهتمام والفزع هو ظهورها في ساحة فكرية وسياسية مختلفة عن الساحات السابقة، أو في مناخ مختلف هو الذي أتاح لها دوراً وحجماً أكثر مما تستحقه لغياب الأدوار الرئيسية السابقة وتحولها إلى أدوار ثانوية أو مساعدة.

وقد توزعت هذه الأدوار المساعدة على المفكرين الرسميين بحيث تخصص البعض في ترويض الجماعات الإسلامية الرافضة والمتمردة بمحاولة إعادة دمجها مثلهم في محميات السلطة أو نزع أسلحتهم الفكرية أو ثلمها على الأقل بحيث تفقد حدتها وخطورتها.

بينما عكف البعض الآخر على إثبات حسن النية إزاءها طمعاً في مشاركتها عند توزيع الغنائم إذا استتب لها الأمر.

٣ - محاذير التسمية الدينية

لم تجعل التسمية بالنظام الإسلامي الناس أمة واحدة على امتداد قرون طويلة، كما لم تحدد لنا ما هي، على سبيل الدقة، معالم هذا النظام.

لقد جرت، ولاتزال تجري محاولات عديدة تحت اسم النظام الإسلامي لرسم خطوط عريضة لبرنامج اجتماعي واقتصادي وسياسي شامل. بيد أن هذه المحاولات، رغم توظيفها للنصوص وأعمال السلف، لم تصنع أكثر من التقاط لبضعة جوانب وتفاصيل من نظم رأسمالية أو اشتراكية، وفاشية أحياناً يتفاوت الاختيار من بينها من باحث إلى آخر بحسب ميوله اليمينية أو اليسارية أو مسايرة السلطة أينما توجهت. ولا يجد الباحث غضاضة بعد أن يفرغ من عمليات التلفيق والتوفيق وتسويغها دينياً، أن

يطلق عليها النظام الإسلامي بألف لام التعريف.

فيم تفيدنا التسمية، ولم نحرص عليها كل هذا الحرص ؟

إن السلطة إذا ما اتخذت لافتة دينية فإنها تزداد إرهاباً مسوغاً بأيسر السبل.

ويصبح الدين الممارس علنا، ومن قمة السلطة، امتيازاً مماثلاً لأي تمييز عنصري أو سياسي (استعماري)، ولكن بقوة أشد وأنكى، والنتيجة المباشرة هي تحول الأديان إلى صورة من صور الصراع الإنساني والتفرقة بين المواطنين بدلاً من أن تؤلف بين قلوبهم وهو الهدف الأصلي لكل دين. وهذا نوع من الاغتراب الديني، فبدلاً من أن يكون الدين مسئوليتنا الخاصة والتزامنا الشخصي، يتجسد، بعيداً عنا، في هيئات خارجية تملك القوة والنفوذ في التفسير والتشريع والتنفيذ.

وقد يزعم الذين منحوا أنفسهم حق التفويض بالتحدث باسم الدين أنهم متسامحون مع الأديان الأخرى، ولكنهم يتناسون أنهم يعلنون التسامح من مركز القوة بحيث يعني في النهاية تنازلاً عن بعض حقوقهم في الفتك بمن لا ينضوون تحت شعارهم، وتفسيرهم الخاص للنصوص، وعلى الآخرين أن يحمدوا الله على ذلك التسامح.

إن الدين في جوهره الحقيقي، أي بحسب روحه المبثوثة في نصوصه، وكما بشر بها دعاته الأوائل عندما كانوا لا يحملون سيوفاً إلا دفاعاً عن أنفسهم وعقيدتهم، يمكن أن يظل حاملاً لرسالته مؤثراً بعمق في ضمائر معتنقيه إذا لم يتوحد مع السلطة الشخصية المباشرة.

ولا يعني هذا أن "يوضع الدين على الرف"، وهي العبارة التي يستمتع البعض بترديدها، بل يعني أن يستمر تأثيره على المؤمن إذا ما استفتاه دوماً في كل مشكلاته، ولكن دون أن نقلل من شأنه بتحويله إلى نصوص تماثل في مكانتها أي نصوص قانونية أو قواعد عملية نعلم كيف نشأت وتطورت وتغيرت. إن الدين هداية ونور، ويجب أن يستخدم على هذا

الوجه، فنرى في ضيائه الشامل كل شئ دون أن نستخدمه كمصباح صغير للجيب في البحث عن قرش مفقود في الظلام.

فلا ينبغي إذن أن يعلن المؤمن أن موقفه الاقتصادي أو السياسي أو العلمي أو الفني .. الخ هو صدور واستنتاج مباشر من النص الديني لا يقبل النص غيره، لأن عليه أن يعتد بمواقف غيره من المؤمنين، وسائر المواطنين. فالاجتهادات متعددة بقدر تعدد توجهات البشر ومصالحهم. وكل من يختلف مع الآخر لا يجوز أن يحسم الاختلاف بقدر ما يحمل غيره من الإيمان أو بقدر ما يثيره من الفتنة والفساد في الأرض. ومن ثم، فإن محكات الحسم أو الترجيح في الخلافات الاقتصادية والسياسية وغيرها هي المحكات الخاصة بكل مجال من تلك المجالات.

ولكل صاحب رأي أن يتخذ المصدر الذي يشاء ولكن دون أن يكون المصدر هو المبرر للفتك بالخصوم.

وثمة فارق جوهري بين الإسلام والمسلمين، فالمسلمون بشر في أماكن وأزمان مختلفة يحيون أوضاعاً متعددة. وليس ما يمارسه المسلمون مرادفاً لما نسميه إسلاماً. فإن ما يحدث دائماً نتيجة هذا الخلط أن الناس تتخذ مواقف ومصالح معينة ثم تكر راجعة بعد اتخاذها وممارستها إلى نصوص الدين واجتهادات السلف لتبرر موقفها وتؤيده. وهي بذلك ترسم صورة انتقائية للسلف أو العصر الذهبي توافق مصالحها. فالمنهج الذي يتبعونه، بوعي أو دون وعي، بدهاء أو حسن نية، هو قياس التراث الديني على موقف معاصر، وليس العكس.

ولا يعني هذا فصل الدين عن الدولة، لأن الدين، أي دين، بحكم التعريف يسري في كل شئ ولكن على نحو خاص، هو الإرشاد والهداية والنأي عن المعاصي والسعي إلى العدل ومكارم الأخلاق. وهذا لا يبرر مثلاً أن نسمي نظام الحكم الاقتصادي والسياسي بالنظام العادل أو المتمم لمكارم الأخلاق تمييزاً له في التسمية عن النظام الرأسمالي أو الاشتراكي أو غيرهما من نظم رغم أننا لا يمكن أن نفصل العدل عن الدولة. أما الذي

يجب أن نفصل بينه وبين الدولة فهو سلطة التفويض للبعض في تفسير النصوص، وتقليد بعض السلف باسم الدين.

يقال حقاً وصدقاً إن الله أدرى بمصالح عباده، ولكن هل نلحق اجتهاداً إنسانياً معيناً بعلم الله بمصلحة عباده، ومن ثم ينسحب على هذا الاجتهاد أو ذاك ما يوصف به علم الله؟ من الذي يحدد إن كان هذا الاجتهاد دون غيره هو الأفضل؟

إن الوحي لم يعد موصولاً ليفصل في النزاع. إذن لا تبقى إلا مناهج البشر وأدواتهم فهي التي تحقق استخلاف الإنسان على الأرض لعمارتها ثم نرد إلى الله لتجزي كل نفس بما كسبت في اليوم الآخر.

لقد حدث في تاريخنا القريب استخدام اللافتة الدينية في موقفين متعارضين أشد التعارض. ففي حرب ٦٧ استخدمت كل النصوص والمتواترات ضد اليهود، ثم سرعان ما شبهت معاهدة كامب دافيد بصلح الحديبية.

ولعل الاختلاف الصارخ بين النظم المتعددة التي تزعم جميعاً تطبيق النظام الإسلامي، في باكستان وإيران والسعودية وليبيا والسودان، لعله يحذرنا من الوقوع في أسر الإغراء باستخدام العنوان نفسه.

عودة على بدء

إذا نحينا جانباً أصحاب الواقعية المتبذلة لأن دورهم لا يعدو دور "الكورس"، ولو استبعدنا أولئك الذين استطاعوا النجاة بوعيهم وصفاء رؤيتهم، لواجهنا فحسب أصحاب المثالية الزائفة. فرغم تنوع مواقفهم، إلا أنهم يشتركون في منهج واحد، إن صح أن يكون منهجاً، "هو المنهج السحري". ويقوم على دعامتين الأولى : استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها إلى كيانات تنفخ فيها الحياة، أو إلى رقي أو تعاويذ تحل المشاكل جميعاً بترديدها المتصل الذي يلح على الأذن والعين. وبذلك يتحول "المجرد" إلى وهم "العيني المحسوس" بنزع الكلمة من سياق استعمالها

وتطوره، فتعرف الأشياء والوقائع بأسمائها، ويستثار الشغب بين الألفاظ والشعارات وننتكس بذلك إلى ما قبل ما دعا إليه "أحمد لطفي السيد" في دستور الجامعة الأهلية من "حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال". ويكتفي ببضع عملات لفظية قليلة نديرها بين أصابعنا ونستمتع برنينها على الرخام البارد للفكر التجريدي. والدعامة الثانية للمنهج السحري هي التعريف المستعار للواقع. فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية بمنازلتها في مجالها وحقلها الأصلي - اقتصاداً أو سياسة - بل يلوذ بمجال أو أفق بعيد آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة. ويهدف ذلك القفز على الواقع إلى تأمين المسافة النائية والانفصال عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي بروح انتهارية، ولكن في إهاب الرصانة والقداسة.

ومهما يكن من أمر، فثمة علاقة وثيقة بين ما يسود المجتمع من انفلات استهلاكي وبين الإسراف في استخدام الشعارات والمصطلحات المؤقتة، فهي في نهاية الأمر ليست أكثر من أفكار معلبة عليها غلافها الأنيق من التسميات، أو هي أقرب إلى الملابس الجاهزة نقنع بارتدائها ولا نشق على أنفسنا بنسجها وتفصيلها.

ولن يطلق سراحنا من هذا المجتلد الروماني الذي يستمتع الآخرون بمشاهدتنا في حلبته إلا إذا شرعنا في إعادة تعريف الواقع، وتحديد مشكلاته ومواجهته بالوعي وجسارة الالتزام، وإلا تسلل "أصحاب المصلحة" أثناء اشتباكنا وتراشقنا، لقهرنا وإملاء إرادتهم علينا، وترسيخ عجزنا، هذا إن لم يكتسحنا قبلهم طوفان الغوغائية.

الفصل الثاني

قضية الحرية
والانقسام الثقافي الراهن

لا أحسب من قبيل المبالغة والشطط أن نعترف اليوم بوجود انقسام ثقافي في مصر والعالم العربي بين فريقين لكل منهما لغته ومعجمه، وكذلك أدواته ومنهجه.

والعلامة الفارقة بينهما أن أحدهما يتداول مصطلح الحرية بحيث تفترش لديه كل مجالات الفكر والممارسة. بينما ينفيه الآخر بعيداً عن خطابه على الوجه الذي يصم فيه الحرية بأنها لفظة وافدة أو مستوردة من ثقافة معادية، أو دليلاً ظاهراً على نية باطنة عقدت العزم على المروق والضلال.

فثمة فريق يجعل منها بديهية أو مسلمة يستخلص منها نتائجها فيما يعرض له من مشكلات، وفريق آخر يستغني عنها لأنها لا تعني سوى التمييز بين الحر والعبد قديماً، ولسنا في حاجة إليها بعد أن أغلقت أسواق الرقيق. أو تشير إلى التفرقة بين ما هو أصلي (حر) وزائف من الأحجار والمعادن، ولسنا مشغولين بطبيعة الحال بما يجري في حوانيت الصائغين.

والواقع أن نبذ هذا الفريق لمصطلح الحرية لا يسوغه حرصهم على الوقوف عند الدلالة الأصلية القديمة، لأنهم لا يصنعون مثل ذلك في غيرها من المصطلحات فهم يرتضون لأنفسهم استخدام الدلالات الجديدة لمصطلحات تراثية مثل الدولة التي لم تعد تعني لديهم مجرد التداول والانتقال من حال إلى حال، وهو المعنى الأصلي للدولة وكذلك "الحكم" الذي كان يعني الفصل والقضاء والحكمة. فكلا الدولة والحكم يتخذان

عندهم نفس الدلالة الحديثة للسلطة والحكومة بل إنهم ليسرفون كثيراً في استخدام مصطلح "النظام" الذي لم يكن يدل في السابق إلا على التأليف والاتساق. فأصبح هناك النظام الإسلامي، النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام وغير ذلك كثير مبذول في حديثهم.

ونحن لا نذهب إلى ضرورة لحتكار الدلالة الأصلية للمصطلح، بل نمضي إلى أبعد من ذلك فنزعم أن دلالة المصطلح أو اللفظ تتبدل وتتطور بتغير السياق الثقافي الذي تحكمه علاقات وأوضاع جديدة لم تكن قائمة في السياقات السابقة. فإقصاء "الحرية" من بياناتهم ينبئ بدلالة أخرى أخطر وأفدح. لهذا، لا نتصور أن حديثنا اليوم عن الحرية كان من الممكن أن يطرح في عصور سابقة وأماكن أخرى لأنه رهن بمستوى لغة التواصل والتداول التي بلغها الناس في عصرهم وأوضاع حياتهم.

وعندما تكتسب كلمة ما مدلولاً جديداً، فإننا ما نلبث أن نكر راجعين إلى الماضي، وقد تزودنا بتلك الدلالة المستحدثة، لنعيد النظر في الماضي ونفسره في ضوء مدركاتنا الجديدة.

وينبغي لنا أن نعترف منذ البداية أن المضمونات أو المدلولات الجديدة للفظ الحرية التي لم تكن لها من قبل، إنما هي وليدة سياق ثقافي تطلعت فيه فئات اجتماعية واقتصادية وسياسية في أوروبا إلى تحقيق مصالحها القائمة على "حرية العمل والمرور" في مواجهة أنظمة إقطاعية أرستقراطية ليست للفرد فيها أية قيمة خاصة.

ولا يعني هذا أن ما تولد في ظروف معينة مقصور على تلك الأوضاع. فلكل فكر أو ممارسة إنسانية أوان موقوت يزدهر أو يثمر فيه مثل العلم الحديث، والتكنولوجيا، والنظم النيابية وغيرها. فهذه الاجتهادات البشرية النظرية والعملية تحمل على بزوغها شروط ثقافية معينة تتزود منها ريثما تتخذ مسارها الخاص، وتحقق استقلالها النوعي أو النسبي، لأن عوامل نشأة هذه المستجدات لا تتكافأ مع وجودها الجديد الذي انطلق يشق طريقه مستقلاً عن تربته الأصلية، ليصير ملكاً مشاعاً للإنسانية.

أصل الانقسام الثقافي

لكل سياق ثقافي "إشكاليته" الخاصة، ليس بمعنى مشكلته، كما شاع استعمالها. فالإشكالية كمصطلح مستحدث، هي التي تضع السؤال الجديد، وتكشف بذلك عن قصور المشكلات القديمة وعجزها عن مواجهة الأوضاع الجديدة التي تنشأ في العصر والمجتمع. وبذلك تحول الإشكالية الانتباه والاهتمام إلى ما يجب أن يثار من أسئلة، وتطرح مشكلات جديدة لم تخضع من قبل للبحث. وبعبارة أخرى، تسقط الإشكالية الجديدة مشروعية المشكلات السابقة، وتلغى القائمة المألوفة بمواقف الخصومة التي ارتبطت بحل المشكلات السابقة.

فعند تدهور الثقافة العربية الإسلامية لحتجب الفكر الحر وأخلى الساحة لسدنة السلطان ليوجهوا خطابهم للرعية التي أريد لها أن تنعم بإغفاءة العقل الناقد أو المتمرد.

ولم يعد الاجتهاد الديني باعثاً متجدداً وخالقاً للقيم، بل تحول إلى نوع هزيل من الاستنباط المغرق في التفاصيل والمواقف المفترضة. وقد أثر ذلك بدوره على سائر جوانب الثقافة. فمهما كانت الوقائع الجديدة نادرة أو كثيرة العدد، فإنها كانت تدرج على الفور في نسق نظري سابق يقوم على المماثلة، أي القياس بين ما يعتقد أنها نظائر وأشباه. وتوقف الاجتهاد الذي كان يعني بذل الجهد في الفهم والحكم خارج المنقول والمحفوظ. وأغلق أبوابه إيثاراً للعافية والسلامة بعد أن أصبح العالم العربي الإسلامي عالماً مغلقاً منكفئاً على ذاته، أو أريد له ذلك.

وفي نفس الوقت الذي ذوت فيه شجرة الثقافة العربية الإسلامية، ازدهرت البذرة التي عبرت الجانب الآخر من العالم الإسلامي لتثمر في تربة النهضة الأوروبية وعصر التنوير، حيث رحبت بها الحاضنة الثقافة الفتية الجديدة. وأينعت ثمارها في الثورة الفرنسية التي نقلت الحملة الفرنسية بعض رموزها ومثلها إلى مصر في نهاية القرن الثامن عشر. فأصابت البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تغيرات عميقة. ولكن ليس عن طريق

التأثير الثقافي المباشر للحملة الفرنسية، بل من ثنايا تقويضها لسلطة المماليك المادية والمعنوية وما ارتبط بها من سلطة التفويض العثماني. وهنا استطاع الشعب المصري أن يفرض اختياره لمحمد علي والياً على مصر. وهو الذي تيسر له استئناف منجزات الثورة الفرنسية، ولكن في ظل شروط مادية وفكرية مختلفة.

كانت السلطة قبل محمد علي تستمد مشروعيتها من فكر ديني راكد. ومن ثم نشأت الحاجة إلى مصدر آخر للمشروعية، وهي التي ابتدرها محمد علي بتحطيم التوازن القديم بين سلطة علماء الدين وسلطة المماليك. فقد كان هؤلاء العلماء أقرب إلى السادة الإقطاعيين، وكان بعضهم شيوخاً للطوائف الحرفية أيضاً. ولقد كانوا "يأخذون الجعالات والهدايا من أصحاب الأرض ومن فلاحيها بحجة حمايتهم ومقابل صيانتها، كما هجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس" كما جاء على لسان "الجبرتي" في تاريخه لتلك الفترة.

وكان الأزهر، معقل هؤلاء السادة ومنبر الثقافة السائدة، أوسع الهيئات ثراء بما كانت تدره الأوقاف المرصدة عليه. وقد سبق لهؤلاء العلماء مباركة الأوضاع التي كانت قائمة في الدولة العثمانية اعترافاً بشرعية تلك السلطة والدعوة إلى طاعتها.

وعندما استولى محمد علي على السلطة، مضت التغيرات المادية سريعاً مقترنة ببناء جيش قوي عقب القضاء على المماليك، الحليف القديم لهؤلاء العلماء.

ولذلك لم يسارع هؤلاء إلى تحقيق ما أراده النظام الجديد ولحتاجه من جعل الفقه مسايراً للأوضاع الجديدة. فران على معظمهم الصمت والجمود. ولم يعجلوا بطرح بديل أو منافس قومي للتشريعات والقوانين الأجنبية التي استقدمها محمد علي لتناسب المطالب العصرية للنظام الجديد الذي كانوا في شغل عنه، أو عزلوا عنه.

وهنا وقع الانقسام الثقافي لأول مرة عندما حدثت الفجوة بين الوعي

الذي كان سائداً وهو ما يمثله علماء الدين، وبين التغيرات البنائية الجديدة ومن ثم كان الوعي السائد، في غياب وعي جديد بهذه التحولات المباغتة، وعياً بمصالح سابقة ولى زمانها.

ولأن أصحاب ذلك الوعي الذي تجاوزته التغيرات كانوا علماء دين، فقد أطلق على وعيهم الذي لم يعد ملائماً، "الفكر الإسلامي" ومن هنا أصبح متناقضاً، دون مبرر حقيقي من الدين الإسلامي، مع المعطيات الجديدة. وهكذا خصص الوصف بالإسلامي أو الشرعي أو التراثي .. الخ عنواناً على النظام السابق. على حين نزعت التسمية عن الممارسات الجديدة، وما اقترن بها من نظم الإدارة والتعليم والصناعة التي سرعان ما سميت مدنية أو أميرية، كما وصفت بأنها أهلية أو علمانية في مقابل الشرعية والدينية.

وقد كرست تلك التسمية، كما رسخ ذلك الوصف الديني حتى الآن، رغم أننا كنا بإزاء حالتين من الممارسة الاجتماعية والسياسية، إحداهما أصبحت متخلفة والأخرى مستتيرة متقدمة. فوجدت الأولى غطاءها التبريري عند علماء الدين الذين كانوا يقومون بالإفتاء خدمة لمصالح سابقة، وكان من الممكن أن يقوموا بالخدمة نفسها للمرحلة الجديدة لو اتفقت معها مصالحها آنذاك. ولكن الأمر جرى على غير هذا الوجه. وتحجر المعجم الثقافي لديهم، وتمسكوا بإشكاليتهم القديمة التي تعود مشروعيتها إلى زمان بعيد، ومشكلات عتيقة.

وهكذا برزت الحاجة إلى إشكالية جديدة تحدد معقد الاهتمام الجديد. وكان "رفاعة الطهطاوي" الممثل الرائد الذي طرح تلك الإشكالية، وحاول أن يقدم معجماً ملائماً، ويثري معه المصطلح القديم بدلالات جديدة عصرية. فهو الذي أفاض في الحرية. وعندما أراد أن يقصيها عن دلالتها القديمة (حر - عبد) قدم لها مرادفاً من المعجم الديني المألوف، فقرنها بالرخصة أي الإباحة.

وكان من الممكن أن تواصل الحرية لدينا نموها وتكتسب أنصاراً مثلما

حدث في أوروبا التي أصبح الحديث فيها أمراً لا يثير تساؤلاً أو إعراضاً، وذلك لأنها أنجزت مهمتها هناك، وتم لها الغلبة في تقويض النظام السابق.

بيد أن تطوراتنا الخاصة التي كانت تبشر بالتنافس مع الدول الأوروبية على أسواق المنطقة، أغرت تلك الدول الاستعمارية بضرب تجاربنا الاستقلالية التي لم تتهيأ لها فرص الاستقرار التي أتيحت لأوروبا. ومن ثم لا ينبغي الإدعاء بأن تجاربنا "الليبرالية" أو "رأسمالية الدولة" المسماة أحياناً "بالاشتراكية" قد أخفقت في تحقيق مشروعاتها، وحان دور النظام السلفي، فلقد تعرضت كل برامج النهضة منذ محمد علي لضربات الاستعمار التي أصابتها في مقتل، قبل أن تنضج ثمارها. فعلينا فقط أن نتشبث بحريتنا في وجه طغيان المستعمر، أو الحاكم، أو الخليفة. فبذلك فحسب يمكن أن نعيد أشباح الماضي إلى ضريحها، ونبذل طاقاتنا في مواجهة ما يجتاحنا من متغيرات راهنة، بدلاً من المواجهة العقيمة لذلك التيار الصاخب الذي فقد نفوذه منذ قرنين. فهذا التيار مجرد مواصلة، أو رغبة في مواصلة ما انقطع من نفوذ علماء الدين، وتعويض فشلهم القديم في استمرار دورهم الذي آذن بانحسار مكانتهم في بداية عصر النهضة. ولذلك نجدهم يشغبون على كل فكر أو ممارسة جديدة، ولا يملكون إلا معجمهم الأثري الذي يخلو من القيم الجديدة التي تعلي من شأن الحرية. ويغترفون منه بقدر ما ينتفعون به في ابتزاز خصومهم وتهديدهم بإشهار سيف الردة والمروق. ولا يزال ذلك التيار محتفظاً بخصائصه، وهي العجز عن مواجهة المتغيرات الحادثة، والجهل بالوقائع والمعارف المستحدثة، مما يدفعه إلى الانسحاب والاعتصام بمحفوظه الفقهي القديم الذي يجيد استعماله ويتقن خطابه. وهو ذلك الخطاب الذي تغيب فيه قيمة الحرية بالدلالة المعاصرة، كما تختفي كلمة الوطن.

الحرية في مجالات الفكر والسلوك

ليست الحرية واقعة قائمة بتمامها بالفعل يمكن وصفها، أو تجربة سبق أن تحققت في الماضي ويراد استعادتها، أو خصلة، أو غريزة، أو حقاً طبيعياً كما أنها ليست مفهوماً تحددت معالمه واتفق حوله الجميع.

ولكنها قضية، بمعنى أنها تستوجب سعياً لإثبات مشروعية من يطالب بها، وبياناً بخصومها، وشروط إعمالها أو إجرائها. ولأنها قضية، فإنها ترتب حقوقاً وواجبات بعينها لمن يدعيها أو يدعو لها. فهي بمثابة دعوى لإقرارها، ودعوة إلى إحرازها في آن واحد. فهي تكسب أو تخسر بقدر ما يبذل فيها من جهد أو سعي.

ولننظر الآن في تطبيق ذلك التصور على مجالات الدين والفن والفلسفة والسياسة والحياة اليومية.

لا تدخل هذه المجالات في سباق ومباراة بحيث لا مفر من تفوق مجال على آخر. بل لكل مجال مستواه الذي يعمل فيه، ويتحدد بغاية المجال وأسلوبه، كما تعين معاييره ملاءمة الوسائل والبدائل لتحقيق غايته.

فلأن الدين لا يفرض لعضوية جماعة المؤمنين به شروطاً تميز إنساناً عن آخر، ولأنه يدعو إلى خير الإنسان، والتمتع بطيبات الحياة، ويحض على العلم والعمران ولكن دون محتوى بعينه لاختلاف الزمان والمكان، وتباين المصالح، لأنه يدعو إلى كل ذلك، فهو إطار واسع، وأساس عام، وباعث على العمل.

وهذا العمل، لابد أن يخضع لغاية المجال الذي ينسب إليه، ويجيد أسلوبه، ويحقق معايير الملاءمة بين وسائله وغايته.

فالدين إذن أساس علينا أن نبني فوقه، دون أن يكون هو البناء نفسه، وحافز على العلم دون أن يكون هو نظرية من بين نظريات العلم، وباعث على إطلاق كل طاقتنا لصنع ما هو أفضل فيما نختار من بدائل عديدة، دون أن يكون هو أحد هذه البدائل.

فإذا خلطنا بين هذه المستويات، صدق علينا المثل : "يشير الحكيم إلى القمر، فينظر الأبله إلى الأصبع" !

وتنتمي تلك المجالات والمستويات إلى "العالم الإنساني" الذي لا يزال يقتطعه الإنسان ويغزوه من عالم الطبيعة.

ولئن سيطرت القوانين على ذلك العالم الطبيعي فإن الغايات والقيم والمعايير تسود عالم الإنسان الذي يسمى في العلوم الاجتماعية بالثقافة، بوصفها أسلوب حياة الإنسان متميزاً عن غيره من الحيوان.

والحرية هي قضية الإنسان في هذا العالم، لأنها تتأسس على اختيار غاية، ومفاضلة بين وسائل لتحقيقها، وإيثار بعضها دون أخرى. ومعنى الاختيار والمفاضلة والإيثار أننا لسنا كأشياء العالم وظواهره نخضع لحتمية معينة تقهرنا على سلوك بعينه. أي أننا ينبغي أن نكون أحراراً في تعاملنا مع الطبيعة لكي نكسب منها في كل شوط موقعاً نضيفه إلى حوزتنا. فالإنسان منذ بعيد يسعى إلى معرفة ما ينتظم الطبيعة من قوانين كي يستطيع التحكم في مسارها، بإلغاء أثره، أو توقيه أو الانتفاع منه، أو لقائه في منتصف الطريق.

فالحرية لا تعني التخلص من كل شئ أو الانقطاع عن التأثر والتأثير بأي شئ، بل هي القدرة على الامتلاء بالإمكانيات. ودلالتها السلبية المعروفة بالقدرة على الرفض أو السلب إنما تشير أيضاً إلى أن ذلك الرافض لابد وأن لديه مشروعه الخاص الذي يملك معرفة ما عنه، وبالتالي تكون له القدرة على الاختيار قبولاً أو رفضاً فيما يعرض له من تجارب تحقق مشروعه أو تعوقه. ولا تقاس الحرية إذن إلا بما يملك الإنسان من الإمكانات.

وإذا ما كانت الحرية تعني، على الصعيد السلبي، غياب القهر والإملاء فهذا يشير إلى أن من يقبل الإملاء الفارغ المفلس وهو الذي ينتظر القاهر الذي يحشوه. أما الذي يملك إمكانات أكثر فلن يتيح الفرصة لمن يريد أن يملأه أو يملي عليه ما يشاء.

وكذلك إذا دلت الحرية على الصعيد الصبياني، على أنها عدم الالتزام بأي أمر، وأن كل شئ مباح، فإنها تعني خضوع ذلك المتسيب لحتمية غرائزه التي توثقه بقطيعه من البهائم، وتخرجه على الفور من موضوع حديثنا، وهو الإنسان.

والإنسان في الدين يختلف عن الحيوان، كما يختلف عن الملائكة

والشياطين بعدم تحدد ماهيته منذ البداية.مثل غيره من الكائنات أو المخلوقات .. وبالتالي أمكن أن يحمل القرآن الكريم عليه كل الصفات المتناقضة، وذلك لأن الإنسان يمكن أن يختار من بينها. وغياب الماهية المسبق هو المسوغ الديني لكي يحمل الإنسان عبء التكليف والاختيار، أي مسئوليته عما يفعل ويكسب في الدنيا، ثم يحاسبه الله تعالي في اليوم الآخر. فالإنسان حر في اختيار طريقه في هذا العالم.

والقول بحاكمية الله نقل غير مشروع من مستوى الكون كله إلى المستوى المحدود للمجال السياسي البشري. ويفضي ذلك النقل إلى إسباغ المعصومية على الحاكم البشري بوصفه مفوضاً من لدن الله من وجهة نظر أنصار الحاكمية.

ويمارس الإنسان حريته في العلم عندما يشك فيما سبق من معارف، ويختار من بين الفروض التي يقترحها ما يلائم تفسيره للوقائع التي ما يلبث أن يتجاوزها عالم آخر إلى تفسير أدق وأشمل.

وفي الفن. تتجلى الحرية في أبهى صورها عندما يذيب الفنان ثبات الأشياء والعلاقات ليجعل منها مادة خام يطوعها لإبداعه.

أما السياسة، فهي المجال الذي تحظى فيه الحرية بأشد صور الصراع والنزاع نصوعاً ولحتداماً. بل هي الساحة التي يختبر فيها وجود الحرية، بكل أنواعها وتعددها، أو غيابها. وعلى قدر إطلاقها أو حظرها يتغير مفهوم الوطن من مجرد الوجود في بقعة جغرافية، إلى وحدة الانتماء والمشاركة والأمان. كما تتحدد المواطنة بعيداً عن مجرد الاتفاق والتجانس، لتغدو الموافقة المتبادلة بين المواطنين على حق الآخر في أن يكون طرفاً في الحوار حول الاقترلحات والاجتهادات المتباينة لحل المشكلات التي تواجههم جميعاً.

وفي الحياة اليومية لا توجب الحرية التسوية بين الجميع، بل تفرض على الجميع الوقوف عند خط بداية السباق بينهم، فتتيح الفرصة لكل فرد، كل بحسب قدراته وممكناته، أن يستثمرها خلال المنافسة. ومن ثم ترتهن

نتيجة السباق بمسعى كل منهم، وفقاً لما توفره الحرية من اتساع مجال التصرف، وحثها على المبادرة الإبداعية.

وفي غياب الحوار الذي تعبر فيه الأطراف عن بدائلها وخياراتها، وتروج لها بوصفها حلاً مقترحاً لما تواجهه من مشكلات، عند غياب ذلك، أي عند امتناع الحرية، تشتعل الحرب الأهلية دون إعلان حيث يسود العنف والعنف المضاد، ويصبح كل طرف من الأطراف خصماً وحكماً وجلاداً في آن واحد، وحينئذ يتسيد الإرهاب، وتدبر الانقلابات، ولا تتاح حرية التعبير والنقد إلا إذا استهدفت نقد النظام السابق فقط !

ومهما يكن من أمر قضية الحرية، فلنتخيل - والخيال أيضاً شرط للحرية، ونتيجة معاً - عالماً إنسانياً اختفت فيه الحرية :

أكان في مقدور الإنسان أن يقيم أصلاً عالماً إنسانياً مستقلاً عن العالم الطبيعي وسيداً عليه ؟

وهل كان من الممكن أن يتحرك الإنسانِ خطوة أبعد من دبيب الحيوان على الأرض ؟

فالإبداع هو مجلي الحرية التي لا تعني التخلص من القيود فحسب، بل هي الإضافة إلى الحياة بتوسعة ممكنات الإنسان. فالإنسان ليس حراً إلا بقدر ما يملك من الممكنات. ويعني الإبداع في نهاية الأمر، الإحياء والإنماء، ونقيضه القتل والجمود.

الفصل الثالث
الإبداع والإرهاب

إذا ما اختزلنا مسار التاريخ الإنساني، وجردناه من نثار تفاصيله، وجدناه ساحة للصدام بين قوى الإبداع الداعية إلى تفتح إمكانيات الإنسان إلى آفاق جديدة من التوسع والامتداد، وبين قوى الاعتصام بالقديم التي تتشبث بآلية جامدة للذاكرة، وتقلص الحياة إلى أشكالها البدائية. وكثيراً ما يصيب الأذى تلك القوى المبدعة. وتسقط منها الضحايا النبيلة.

وتشتعل الخصومة بين الإبداع، والتعلق بالقديم الموهوم في فترات الانكسار والانحسار حيث يتفشى الشعور بالإحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء.

فبينما تسعى قوى الإبداع إلى إعادة تعريف الواقع، وشق طرق بديلة لإعادة بنائه محتفظة بصفاء الرؤية ونقاء الحس الوطني، ينسحب آخرون إلى ملاذ السلبية الآمن، أو إلى العكوف على تحقيق مصالحهم المباشرة، وإلى المخدرات.

وقد تكون استجابة آخرين لتلك الأوضاع بارتكاب الجريمة فيغتصبون ما يريدون بوسائلهم العنيفة الخاصة، بعد أن امتنعت عليهم الوسائل المشروعة.

غير أن فريقاً آخر، هو الإرهابيون، استطاع أن يجمع بين الانسحاب والجريمة معاً على السواء في نسق واحد. فالإرهاب الحالي محاولة للتجميد بالقوة والعنف لكل الأمور، والانتكاس بها إلى أصل بعيد موهوم. ومن ثم فلابد، وهم في غمرة تحريفهم للأهداف الحقيقية لانسحابهم من الواقع، من أن يواجهوا سخطهم وسلاحهم إلى المبدعين أو الداعين إلى الإبداع

في كل شئون الحياة.

فالإبداع في كل صوره، لا يحيا في عالم سلدت دروبه بإجابات قديمة سابقة، بل يحاول أن يشق طرقاً جديدة في العالم بإثارته أسئلة جديدة تتيح للإنسان أن يكون أعمق فهماً للعالم وأشد سيطرة عليه. وربما يكون السؤال أفضل من الإجابة لأنه يوقظ وعي البشر ويحفزهم على اقتراح إجابات أخرى، ويعقد حواراً حولها. ولذلك لا يرضى الإبداع عما يسمى بالحقائق الثابتة لأنه يفرق بين "الواقع" الذي يراد فهمه وتشكيله وتغييره، وبين "الحقيقة". فالواقع هو مجمل ما يقع أو يحدث، أما الحقيقة أو الحق أو الصدق فهي وصف لحكمنا ورأينا في هذا الواقع. فإذا ما كان حكمنا ملائماً لمصالح الإنسان المتجددة كان حقيقياً أو صادقاً وإلا فهو باطل غير حقيقي. ولهذا تتطور أحكامنا وآراؤنا عن الواقع في حقائق ما تزال تتغير وتتبدل وتخلي مواقعها لأخرى. وعلى هذه الدلالة التي أسلفنا، لن تكون هناك حقيقة ثابتة خالدة طالما أن الإنسان منتجها، ويمكن أن ينتج غيرها. أما النصوص، فإن الإنسان يتعامل معها كما يتعامل مع الواقع، وعليه أن يفهمها بطريقته، ويحياها في ممارساته على نحو دون آخر. ومن ثم تتباين "الحقائق" بشأنها، لأن النص لا يعمل بنفسه، بل من خلال بشر يدور الصراع والخلاف بينهم في تناوله وتداوله في أفعالهم الإنسانية.

ويرفض الإبداع الامتثال للقوالب السابقة، والصيغ التي استقرت عليها الأمور في الزمان والمكان، لأنه لا يعد الإنسان مجرد منتج للنوع فقط عن طريق التناسل، بل يحفزه إلى أن يعيد إنتاج الحياة والعالم من حوله. فيسعى دائماً إلى إزالة كل ما يعوق الإنسان عن امتداد سلطانه وتوسعة ممكناته.

وفي ثنايا ذلك يتخذ الإبداع فاعليات متعددة، أزعم أنها على سبيل التيسير، تصب في قناتين رئيسيتين.

الأولى هي القدرة على التقاط الوحدة في المتنوع، والتماثل في المختلف. وبهذا تفقد الحدود والتصنيفات والتسميات المألوفة اعتبارها القديم. فتتداح

الحدود وتخترق الجسور والضفاف.

والثانية هي التي نجدها بارزة جلية فيما يسمى "بالرؤية الفنية" للواقع. والفن، كما هو معلوم، أنصع صور الإبداع. بيد أنها تدلف إلى كل مجالاته بدرجة أو بأخرى.

فبها أي الرؤية الفنية، أو فيها، يتخلخل الجمود والثبات في الأشياء، وتحطم الألفة والاستقرار، وتنزع الكثافة والغلظة من الوجود الخارجي ليغدو ذروراً متماوجاً تتخلق منه أشكال شتى. فالأمور قد انسلت منها ضرورتها وثباتها وأصبحت مرنة، ومهيأة لأن تصنع منها الرؤية ما تشاء، بعد أن تمزق الحجب الكثيفة التي تستتر خلفها بوصفها أموراً ضرورية نهائية ومستقرة. وهذه الرؤية بمثابة نوافذ على عوالم جديدة، أو هي نظرة جديدة تحطم الألفة، وتحول ما هو مطروح مبذول إلى طازج وطريف جدير بالمراجعة والتأمل من جديد، واتخاذ موقف مختلف. وهي التي تشعل الحياة في رماد الركود والتكرار، وتستعيد التوهج الذي أطفأه الاعتياد، وتسلط الضياء على ما توارى من الاهتمام. وتنير الداخل المعتم للأشياء والتجارب، وتنشئ أو تعيد الوشائج بين شتات الوقائع والحوادث. فهي عملية مزدوجة من التفكيك والتركيب. تفكيك للأوضاع السابقة للوجود، وإعادة تركيبها في عمل جديد.

والإبداع على هذا الوجه، إعادة اكتشاف للواقع تمهيداً لأحكام السيطرة عليه. ويزاوج بين القطيعة والاستمرار. فهو قطيعة عن الوعي المبرمج في زمن سابق، كما هو، في الوقت نفسه، انفتاح على كل خبرات السابقين وأفكارهم التي يجعل منها مادة خاماً يؤلف منها اجتهاده الخاص.

ولذلك يمثل الإبداع، أو الجديد في الفكر والفن، تهديداً تحاصره الدول الشمولية مهما يكن من أمر اللافتة التي تعلقها على نظمها، فعلى سبيل المثال، تصر تلك النظم على الطراز القديم للفن سواء في الاتحاد السوفيتي السابق أو النظام النازي، لأن الإبداع الجديد تمرد على الأوضاع الراسخة والقوالب العتيقة. وإن لم يقمع، يتعلم الناس التمرد على النظام الذي يلقن

قيم الخضوع والإذعان، وينكر عليهم حريتهم الفردية في اتخاذ مواقف أو آراء تنحرف عن البرامج السابقة التجهيز.

فالإبداع مجلى الحرية، ليس بمعنى التخلص من القيود فحسب، بل بمعنى الإضافة إلى الحياة بتوسعة ممكنات الإنسان فالإنسان ليس حراً إلا بقدر ما يملك من ممكنات. ويعني الإبداع في نهاية الأمر (الإحياء) باستثارته كل طاقات الحياة، ونقيضه القتل أو الموت، وهذه هي مهمة الإرهاب.

ويقوم الإبداع في جوهره على تحمل الخلاف أو الاختلاف في الاجتهاد وهو ما يسمى أحياناً بالتسامح. وذلك لأنه يرى أن الاجتهادات المختلفة تتضمن الانصراف عن وهم الحقيقة المطلقة الوحيدة والثابتة، لأنها تتقاسم جميعاً المساهمة في التقدم في سياق التضامن الإنساني.

أما الإرهاب، فهو على الضد من ذلك تماماً، فهو أداة الاستبداد بالترويع وإفناء الخصوم.

وينبغي في هذا الصدد، أن نميز بين فريقين: الأول هو الصبية ومن كلفهم مباشرة بمهام القتل والتدمير. والثاني هو القائمون بالتلقين وإصدار الفتاوي في الصحف، وكتب الأرصفة وشرائط التسجيل، وغيرها من وسائل الإعلام. فأما الصبية فمثلهم مثل الأسلحة التي يحملونها، ويؤدون دورها ومهمتها لا أكثر أو أقل. ولكن الذي يهمنا هو أصحاب الفكر الإرهابي.

فلم يقرأ الصبية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، ولكن شيخاً جليلاً قد رفع من قبل تقريراً إلى أعتاب السلطة العليا يحرضها على مصادرتها لخروجها عن الدين. ولم يقرأ الصبية أعمال فرج فوده، ولكن أصحابنا هم الذين أهدروا دمه وظاهرهم في هذا بعض شيوخنا وعلمائنا من أجهزة "شئون التقديس". فهؤلاء قد تفتحت شيهتهم وتطلعت آمالهم، في ظل الظروف السياسية الراهنة، إلى أن يكون لهم دور في قيادة قطعان الجماهير في غياب القضية القومية المشتركة، وإغماء الوعي السياسي، وانصراف الناس إلى شئون حياتهم المادية اليومية. وقد أغراهم على ذلك ما بات

يتردد ويتكرر دوماً من إخفاق المشروعين الليبرالي والاشتراكي، رغم أن الأمر لم يكن ليبرالية أو اشتراكية أصلاً !.

ويضاف إلى هذا، بطبيعة الحال، عمق الإحساس بالهزيمة والتبعية، والبحث اللاهث عن مرفأ آمن يعيد الطمأنينة والشعور بالعزة والكبرياء.

وعند ذلك، مع افتقاد الفهم المستنير، وغلبة الجهل الفادح بما يجري في العالم قديماً وحديثاً، كان لابد لهؤلاء من أن يديروا ظهورهم للواقع المفلس، مفتشين في دفاترهم القديمة عن عصر ذهبي غابر، أو طالبين العون من السماء، فاستطاعوا بذلك استغلال ما يتقنونه فقط، من حفظ فهم معين للنصوص، وما يلوكونه من فتاوي انتهت صلاحيتها منذ القرون الوسطى.

ولهذا انتشرت فكرة الحاكمية لله، التي تعني في التطبيق المباشر، معصومية الحاكم البشري، الذي سينصب منهم، مفوضاً من لدن الله. وتفضح هذه الفكرة طموحهم في توسيع رقعة رعيتهم ورغبتهم العنيفة في السيطرة، ولكن بالأسلوب الذي يرتد في النهاية إلى محض أمنيات وأحلام من جهة، وإلى جهل راسخ بما كان يدور في الماضي أو الحاضر في العالم. والحلم القديم، والجهل العميق يسلمان آخر الأمر إلى أشد صور التعصب فظاظة وفجاجة. وأبرزها هو ما ييسرون به على أنفسهم في فهم الأمور والتعامل معها على أساس تقسيم ثنائي يضعهم في صف، ويضع كل تنوعات البشر في الصف المواجه فهناك الإيمانية أو العلمانية، الإسلام أو الغرب، حزب الله أو حزب الشيطان ... الخ. ومادام الأمر كذلك، فلابد من أن تسيطر فتاواهم عل كل مجال أو فاعلية، ومن لا يستجيب لما يجيدونه ينبذ على الفور أو يحكم عليه بالتكفير.

ويفسر صبية الإرهاب هذه الفتوى الشاملة بالإلغاء أو التكفير، يفسرونها على الفور بالقتل أو التدمير. ولا يفرق أصحابنا أو صبيتهم بين الفكرة وبين جسد مبدعها، فلا تحاور الفكرة بالفكرة، لأنهم لا يملكون سوى الجسد الذي خلا من الفكر والإنسان، وهو سلاحهم الوحيد لصدام غيرهم من الأجساد.

وهم يفزعون من الحوار، ويرفضونه لأنه ينطوي على اعتراف بحق الإنسان الآخر في التفكير والإبداع، بل ينبغي على أفراد منهم أن يفرغوا مما ألم بهم من مدنية باطلة، ويعاد حشوهم، بعد تفريغهم تماماً، بما يبثه إعلام "شئون التقديس"، ليغدو المواطن وكأنه جهاز مبرمج يفجر عبوته الناسفة عند التقاط الإشارة من أجهزة ذلك الإعلام.

الفصل الرابع
الدين والإنسان

ربما تكون محاولتنا التي نعرضها اليوم بين يدي القارئ، مخاطرة بالخطو في حقل ألغام قديم هو علم الكلام، أو علم التوحيد أو أصول الدين، والمعنى واحد، كما يدركه أهل الاختصاص على النحو الذي يجعل من كل ذلك نسقاً عقلياً يضم العقائد الإيمانية ويلائم بينها.

ولا ريب أن محاولتنا ستختلف عما صنعته المعتزلة والأشاعرة والخوارج أو غيرهم، لسببين رئيسيين من بين أسباب أخرى : الأول اختلاف الإشكالية القديمة التي واجهت الأسلاف لحل مشكلات سياسية تتصل باختيار الخليفة، ومشكلات لاهوتية أثارتها المناظرات مع فلول الأديان السابقة في الثقافة الإسلامية الصاعدة آنذاك، والثاني الاتساع والتراكم في المعارف العلمية، والمذاهب الفلسفية، والإبداعات الفنية، وسائر شئون الثقافة العالمية التي نحيا الآن في رحابها. ومن ثم فلابد أن تختلف مفردات خطابنا وأدواتنا وأهدافنا عما ألفناه فيما سبق، ولعل ذلك يمهد السبيل إلى فهم العلاقة بين الدين والفن.

١ - الإنسان في القرآن

إذا تأملنا الآيات التي تتحدث عن صفات الإنسان في القرآن نجد لوناً من المفارقة، فهو ظلوم وخصيم وعنيد وجهول، رغم أن آدم قد علّم الأسماء كلها، وكادح إلى ربه، وفي كبد، وخلق في أحسن تقويم، كما رد إلى أسفل سافلين. كما أن هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن تكريم الإنسان. ولا يعني هذا تناقضاً، بل يشير إلى أن الإنسان مجموعة من الإمكانات أو المشروعات لكي يختار من بينها مساره ومسعاه.

فرغم أن الإنسان قد خلق ضعيفاً (٢٨ سورة النساء) إلا أنه حمل "الأمانة" التي أشفقت السموات والأرض والجبال أن يحملنها (٧٢ الأحزاب).

وبعبارة فلسفية، يمكن القول أن سائر الكائنات، ملائكة وشياطين وحيوان أو جماد، قد تحددت لها "ماهية" لا يمكن أن تحيد عنها، على حين أن، الإنسان وحده هو الذي ترك دون ماهية، لكي يحمل عبء التكليف والاختيار، أي مسئوليته عما يفعل في الدنيا، ليحاسب على ذلك في اليوم الآخر. ولذلك هو سيد المخلوقات الذي أمرت الملائكة بالسجود له.

ويقتضي غياب الماهية، حرية الإنسان في اختيار طريقه في هذا العالم، بعد أن وهبه الله السمع والبصر والفؤاد، واللسان والشفتين، ووضعه أمام النجدين : الخير والشر، لكي يسلك أحدهما.

غير أن الإنسان، في أطوار تاريخه على الأرض، يمارس إمكاناته تلك على مراحل حتى يصل إلى ختامها، حيث يتم نضجه فلا يغود في حاجة إلى رسالة أخرى، بعد أن أصبح مسئولاً وأهلاً لنوال الثواب أو العقاب في اليوم الآخر.

"فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه" (٣٧ البقرة)

فآدم في الجنة هو بمثابة المرحلة التي ما يزال الإنسان فيها وليداً في المهد، أو طفلاً ساذجاً تحوطه الرعاية من كل جانب، فلم يكشف بعد سوءاته، أو ينسل ذريته.

وعندما استدرجه إبليس ليقترف ذنبه المشهور، الذي قدرته المشيئة الإلهية عليه، لكي يهبط إلى الأرض، كان ذلك بغواية من إبليس الذي تحددت ماهيته من قبل الله "قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم" (١٦ الأعراف). ولقد غفر الله لآدم وتاب عليه بعد أن تلقى من ربه كلمات (٣٧ البقرة) ليتم فصال أو فطام الإنسان فيسعى إلى رزقه بنفسه. فلم يكن الهبوط إلى الأرض سقوطاً، بل أمراً بالانخراط في الوجود لممارسة الحرية، وإيذاناً بالعمل.

فأخذ يدرج عبر مراحل ومستويات، ويرشده رسل يتعاقبون عليه عبر رسالات متعددة، وفي تلك المراحل لم يكن الإنسان قد بلغ سن الرشد بعد. ولذلك استعان الرسل بما كان يأذن الله لهم به من معجزات تبهر الإنسان، أو عقاب صارم ينزل به. وقد يقاس ذلك، مع الفارق الهائل، بما يصنعه المعلمون مع التلاميذ في المراحل التي تسبق التخرج، حتى كانت رسالة الإسلام الخاتم. وهنا حصل الإنسان على شهادة التخرج وعليه أن يتحمل مصيره بنفسه، ولم يعد في حاجة إلى رسل آخرين لتلقينه شيئاً جديداً.

فهذا الإنسان، الذي لا يحمل ماهية مسبقة تفرض عليه مصيره، فرد، وعاقل، وفاعل أو عامل. وعليه أن يشغل هذه الماهية الشاغرة بما يحققه بنفسه، ليقف أمام الله مسئولاً (أنظر ٢٤ الصافات).

فهو فرد، لأنه لا يعتمد إنساناً من خلال انتسابه لجماعة أو أمة، أو مرحلة تاريخية، أو وطن. فثمة رفض لأساطير الأولين، وتمرد على ما وجد عليه آباءه، وحض على الهجرة من الوطن الأصلي. وسيحاسب الإنسان بوصفه فرداً يحمل تبعة اختياراته، "ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة" (٩٤ الأنعام). والانتماء لا يكون إلا إلى الله "الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون" (١١ الروم).

فلا، يقدر الإنسان الفرد إذن بلونه أو عرقه، أو مكانته الاجتماعية، بل بتقواه أي خشيته من الله الذي ينتمي ويرجع إليه في نهاية الأمر.

والخلاص - أو النجاة - الذي يتم به إسلام المرء وجهه لله، لا يشترط وساطة، أي انتماء إلى أية مؤسسة أو سلطة دينية تمارس عليه شعائر معينة، أو تمنحه شهادة بالإيمان، بل الشعائر مباشرة من العبد إلى الرب، ويزاولها الإنسان بنفسه في أي مكان.

فلا يكون الإنسان محلاً يخضع للشعائر، أو موضوعاً لها، كأن يعمد أو تتلى عليه آيات معينة، أو يتلقى البركة، بل الإنسان "ذات" (بالمعنى الفلسفي). هو الذي يمارس الشعائر، فهو الفاعل وليس المفعول به.

والإنسان عاقل، بمعنى أنه يملك أدوات ومعايير الصواب والخطأ والقدرة على التمييز بين الخير والشر، بل هو حر في قبول الإيمان (الهداية، ومن ثم الطاعة)، أو رفضه (الضلال ومن ثم العصيان). "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر". (٢٩ الكهف). ويتبين الإقرار بالإنسان العاقل المسئول في الحض على الحوار والجدل بما هو أحسن، وهو ما يقوم على استخدام العقل بطبيعة الحال الذي يملكه أطراف الحوار. وليس للإنسان أن يعتذر بالغواية أو الشيطان "ما كان لنا عليكم من سلطان بل كنتم قوماً طاغين" (٣٠ الصافات) "إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً" (٣٦ الإسراء).

وأخيراً، الإنسان فاعل عامل. وهنا يكون محك الإيمان الذي هو ما قر في القلب، وصدقه العمل. ولا يستقل ذلك عن كون الإنسان فرداً، وكونه عاقلاً، بل هو المركب المنطقي ومحصلتهما جميعاً. فالإنسان يخطئ ويصيب، يهتدي أو يظلم نفسه. ويلوح لي أن الإنسان لابد من أن يخطئ ويذنب، ولكن أمامه دائماً أن يستغفر ويتوب. فثمة تشجيع متواصل على طلب المغفرة والتوبة، مما يعني إغراء مشبوباً بالعمل الذي لا تشله الخشية من الزلل وارتكاب الذنوب بحجة أن من لا يعمل لا يخطئ. "وقل اعملوا" (١٠٥ التوبة) فالباب مفتوح دوماً للتوبة والمغفرة.

فالإنسان عاملاً أو فاعلاً يعني أنه محكوم عليه بالسعي وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وهو كادح إلى ربه كدحاً (٦ الانشقاق) لأن الله خلقه في كبد "لقد خلقنا الإنسان في كبد" (٤ البلد). ومقياس مكانته في أحسن تقويم هو أن يؤمن ويعمل صالحاً (٦ التين) فإلى الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه (١٠ فاطر).

٢ - اليوم الآخر

وهنا نصل إلى مفهوم اليوم الآخر الذي ينبغي أن نستضئ به لنكف عن تكفير بعضنا البعض. فيكاد يرتبط في جميع الآيات التي تتحدث عن الإيمان بالله، الإيمان باليوم الآخر، فيجئ الإيمان به رديفاً مباشراً للإيمان بالله

ولابد أن يشير هذا إلى دلالة هامة، وهي ألا ننسى قط أن اللـه وحده هـو الذي يحاسبنا يوم الدين لأنـه مالكه، وليس لأحد مـن البشر، مـهمـا تكـن مكانته، أن يغتصب هذا الحق في حساب البشر الذي موعده اليوم الآخر، يوم الجمع والفصل والحساب، يوم يتذكر الإنسان ما سعى.

فالاختلافات في الاجتهاد هي مما لا يملك إنسان أن ينصب نفسه حاكماً يقضي بينها باسم الله. وإن كان له أن يحكم فيها باسم المصلحة البشريـة التي يراها، ويتحمل مسئولية حكمه في دنياه بحسب المجال الدنيوي الذي يحكم بمقتضى معاييره الخاصة وذلك لأن الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا يختلفون (١١٣ البقرة).

ويعنى هذا كله في نهاية الأمر، أن المسلم هو الفرد الذي يدرك ويميز ويقاوم المغريات. ويروض نفسه على فعل الخير، ويتحمل تبعة اختياره. ولا يعني هذا إذن أن يحيا الفرد في مجتمع معقم اختفت منه المغريات، كما لو كان مريضاً يخشى عليه من لفحات الهواء، أو طفلاً لا يملك من أمـر نفسه شيئاً. "إن الإنسان على نفسه بصيرة" (١٤ القيامة) والإسلام إذ يقدم عقيدة، هي وحدها من بين مقوماته التي تمثل إطاراً محدداً إلا أنه لا يقيد حرية الإنسان، لأنه يدعوه إلى المعرفة، ولكن دون أن يقدم له مـحتـوى معرفياً جاهزاً نهائيـاً. وتمثل هذه المعرفة التي يحث عليهـا أفقـاً مفتوحاً متحركاً على الدوام تمهيداً لاتخاذها وسيلة للسلوك الذي يقوم على حرية الإنسان في اختيار ما يشاء من ممكنات وتحمل مسئوليتـه فيما يـترتـب عليها من نتائج.

٣ ـ الرسول الإنسان

وتلك العقيدة الخاتم، لا يتطلب محتواها قهراً لإمكانات الإنسان العقلية والعملية، بل هي تقرها وتهيب بها، لأنها لا تبهر بمـعجـزة، ولا تخـص رسولها بالعصمة : (عبس وتولى ... حتى الآية العاشرة)، "ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض" (٦٧ الأنفال)، "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر" (٢ الفتح).

فلمحمد في الإسلام دور مزدوج، أولهما دور نبوي هو الذي ينبئنا فيه بأخبار السماء عن وحي يوحى، ويشترك مع سائر الرسل في هذا الدور، غير أن الإسلام يضيف دوراً آخر هو الذي تؤكده الشهادة : شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فالجزء الثاني من الشهادة ليس متضمناً في الأول شأن القضية التحليلية، في المنطق، التي لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً. وقد كان هذا على الأرجح هو الحال في سائر الديانات السابقة عليه، التي يكتفي فيها بالإيمان بما جاءت به الرسل ولا يهم إعلان الشهادة بالرسول أو بالنبي جزءاً متمماً أو شرطاً جوهرياً للايمان. فإنما هو تحصيل حاصل، إلا أن إضافتها إلى الشهادة في الإسلام تجعل منها، إن خاطرنا بالتعبير، قضية تركيبية تضيف شيئاً جديداً، وهو الذي يمنح رسولنا أهمية خاصة، وهو ما يمكن أن نسميه دوراً تعليمياً يضاف إلى دوره النبوي.

وحتى إذا افترضنا أن شهادة الإسلام لا تختلف في هذا الصدد عن شهادات الرسالات السابقة، فلابد من الإقرار بأن دور الرسول أو النبي في تلك الرسالات ليس مجرد ناقل للرسالة أو حامل لها، وإلا ما كان دوره ليعدو دور جبريل، ولكنه بوصفه إنساناً مختاراً لابد أن يكون له دور خاص يؤهله الله له، ويهديه إليه.

وبعبارة موجزة، يمكن القول بأن نبينا كان له دوران : الأول بوصفه رسولاً. والثاني بوصفه إنساناً معلّماً يتوجب علينا أن نتأمل سلوكه ونستخلص منه نتائجه ودلالاته، كإشعاعات تنبسط على امتدادات فسيحة. وهما دوران متتامان في الإسلام.

فعن هذا الدور "التعليمي" يتقبل الرسول من بعض الناس ما يعدل به عن موقفه في بعض شئون الدنيا. غير أن هذا العدول أمر أزعم أنه محسوب مقدر في العناية الإلهية لبيان حرية المؤمنين في التصرف. كما حدث في غزوة بدر. عند اختيار موقع المقاتلين، والثاني عند مشورته في تأبير النخل. فكأن هاتين الحادثتين إعلان واضح ودعوة صريحة إلى أن يعمل الناس عقولهم ويفيدوا من معرفتهم أو خبراتهم، دون انتظار لنص

يتحدث في تفاصيل شئونهم، ودون أن يتذرعوا بتأويل بعيد لنص مكتوب، ودون اعتماد على رأي يطرحه الرسول الإنسان.

ويضاف إلى ذلك أن الدور التعليمي لا يتكشف فحسب في إتيان الأفعال، بل وكذلك في الامتناع عنها، كما هو الحال في أمر الاستخلاف، فلم يشأ أن يحدد نظاماً أو يعين أشخاصاً يقومون بالقيادة السياسية.

ويرجح لدينا مما سبق أن الإسلام قد أعلن حرية الإنسان، ولم يضع عليها قيوداً، بل وضع معالم طريق تهدي إلى الرشد. وأقر بأن الإنسان ينمو ويزداد نضجاً وقد كان من قبل ضعيفاً عاجزاً تتتابع عليه الرسالات، حتى كانت بعثة رسولنا بما انطوت عليه من تعليم وإعلام بأن هناك تخصصات مثل الحرب والزراعة والسياسة، وغيرها من شئون الدنيا التي يتحمل الإنسان تبعته فيها.

٤ ـ عالم الشهادة

في عالم الشهادة، أي عالم المسعى الإنساني، تتعدد وتتنوع مجالات الفاعلية الإنسانية، ولكل منها غايته الخاصة، وأسلوبه النوعي في تحقيقها، وبالتالي تختلف معايير كل منها عن معايير غيرها من المجالات، ولأنها جميعاً تدخل تحت باب السعي الإنساني الذي سيحاسبنا الله عليه في اليوم الآخر، فقد كانت له غاية قصوى ولحدة هي تسخير هذا العالم كله لخير الإنسان وصلاحه. وهنا يسقط مبرر السؤال : هل الدين من أجل الإنسان أم أن الإنسان من أجل الدين؟ أو بعبارة أخرى : هل تتناقض حقوق الإسلام مع حقوق الإنسان؟

فمثل هذا السؤال الأخير إنما يطرحه من له مصلحة كهنوتية تتبدى في حفظه للنصوص وإرتزاقه منها، واستعارته لمكانته الاجتماعية لكي يملك سلطات الأمر والنهي على سائر عباد الله، أو يطرحه من غاب وعيه، وصار الدين لديه مغترباً عن الإنسان.

ويعني هذا في نهاية الأمر أن الوسائل تنقلب إلى غايات في ذاتها، رغم

أن مجالات فاعلية الإنسان وسائط ليصنع الإنسان لنفسه خيراً. والخير هنا هو أن ينقل الإنسان نفسه من حال إلى حال آخر أفضل مما هو عليه، أي أن يضيف إلى وجوده إمكانات أكثر وأكثر، لأن الله أنشأ الإنسان من الأرض واستعمره فيها (٦١ هود).

وكلما أتقن الإنسان عمله، وفقاً لمعايير هذا المجال أو ذاك، حقق هداية الدين طالما لم يدفع إلى معصية. فالمجالات جميعاً مباحة، خيرها ما أسلم إلى خير، وشرها ما أدى إلى شر.

الفصل الخامس
العلمانية

لعل مما يثير الدهشة والعجب أن تتكرر اليوم الحادثة التي أصبحت روايتها مزحة طريفة. فلقد هزم أحمد لطفي السيد في الانتخابات وهو وسط بلده وقومه لأن الخصم اتهمه بالديمقراطية مستغلاً سذاجة الفلاحين الذين خدعهم بأن الديمقراطية تعني الإباحية، واليوم تلصق العلمانية بخصوم بعض الدعاة والكتاب بمعنى الابتعاد عن الدين، والناس إما علمانيون أو إسلاميون.

غير أن الاختلاف اليوم في هذه الكوميديا السوداء أن مبعث الضحك والطرافة في اعتبار الديمقراطية تهمة كان جهل الفلاحين آنذاك أما في حالة الاتهام بالعلمانية فهو جهل أصحاب الاتهام أنفسهم.

وما دمنا بصدد الاتهامات، فينبغي أن أدفع عن حديثي فيما يلي "تهمة" الدفاع عن العلمانية وليس ذلك من باب التقية، أو الإذعان للتصنيف المسلط على أعناقنا وعقولنا بين : إما أن تكون إسلامياً أو علمانياً.

فالعلمانية كمصطلح سياسي انتهت صلاحيتها منذ زمنٍ بعيد، وهي أشبه بالمعلبات المستوردة "المضروبة"، يثير استخدامها ضرر البولوبيف السام نفسه ولا يهمنا هنا كشف الجهل في تداولها بمعنى غير صحيح، بل الإعلان والبرهان على انقضاء مفعولها. فهي مفهوم فائض عن الحاجة، ويخلق مشكلات نحن في غنى عنها، ويشق الصفوف باصطناع نزاع وهمي يشغلنا عن القضايا الفعلية، ويسرب طاقاتنا في قنوات رملية، ويصرف اهتمامنا بعيداً عن العدو الحقيقي الذي يتربص بنا جميعاً، ولا يهمه ما نعلقه من لافتات على رءوسنا.

وإذا كان لنا أن نسعى إلى بيان افتقاد "العلمانية" للمشروعية في أن تكون موضوعاً أو قضية تتطفل على الحوار السياسي والفكري، فإنها ستظل اصطلاحاً مشروعاً ومقبولاً فقط في مجال الشئون الدينية المسيحية، فيما عدا البروتستنتية. فالمؤمنون ينقسمون إما إلى قساوسة ورهبان، أو إلى علمانيين أي سائر الشعب. والعلمانيون بهذا التصنيف، يساهمون مع غيرهم من رجال الدين في شئون الدين "والمجلس الملي" في مصر شاهد على ذلك.

ولكي يكون المفهوم أو المصطلح جديراً بالبقاء فإن عليه أن يحقق شروطاً : أن نميز شيئاً عن آخر، وأن يضيف معرفة جديدة لم تكن ميسورة لولا استخدامه، وألا يكون بديلاً لمصطلحات أخرى تقوم بدوره، ولا حاجة إلى حشره وإلا أدى إلى إثارة الشغب والصخب بين الأفكار.

ولكل مصطلح تاريخ أو ظرف خاص تسقط جدارة المصطلح بالبقاء إذا ما انقضت دواعيه، ولمفهوم العلمانية تاريخ مستمر هو تاريخ استخدامه في التمييز بين الكهنة والعامة في صفوف المؤمنين المتدينين، أما تاريخها الذي انقضى تداوله فهو ما تعلق بالشأن السياسي الذي وقع في عصر النهضة الأوربية. وأصبح عنواناً على أي نظام سياسي يصرح فيه بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية.

ولا بأس من القول بأن المصطلح في الحالين صياغة عربية ركيكة لما هو منسوب إلى العالم أو الدنيا، وربما كان الأصح لغوياً أن يكون "العالمانية" على وزن الروحانية إذا صحت إضافته إلى العالم وذلك حتى لا يختلط بالعلم.

وعلى أية حال، فهو ترجمة غير صحيحة أو دقيقة للأصلين الأجنبيين، اليوناني واللاتيني اللذين يختلفان فيما بينهما في جذر الاشتقاق، ولكنهما قد يتفقان في مقصودهما، ولا أقول دلالتهما.

فأما الأصل اليوناني فيشير إلى الشعب أو العامة، بينما يعود الأصل اللاتيني إلى القرن أو الجيل.

فإذا ما أهملنا الحقل الديني المسيحي المعاصر، ووقفنا عند المجال السياسي حينما صنعت الكلمة في عصر النهضة الأوربي، لوجدنا أن المصطلح لا يعترف بالحكومة الدينية، أي الثيوقراطية، وترجمتها حكم الله، أو سلطة الله، أو الحاكمية لله، على أن تكون الحاكمية هي الدولة.

فكانت الغلمانية كمصطلح مستجد تتضمن رفضاً مزدوجاً، فتتكر أولاً أن يحكم رجال الدين، وتستتكر ثانياً أن تمارس السلطة السياسية نفوذها، أو تستمد شرعيتها من تفسير قوم من الأقوام لنصوص الدين، يعدونه التفسير الحق الوحيد وغيره كافر خائن وإن ادعى الإيمان.

فإذن العلمانية، كمصطلح سياسي في معجم عصر النهضة، مفهوم "سلبي" كان من الممكن ألا يعلن أو يصك لولا سبق آخرين لإعلانهم بأنهم يحكمون باسم الله، ولذلك كان مجرد "رد فعل" لشعارات أعلنها من ارتكبوا الآثام في حق الشعوب، وفرضوا الاستبداد والجهل عليهم. وذلك بمقتضى خلطهم المتعمد في الأوراق بين الدين ونظام الحكم. فلم تكن عنواناً أو تسمية تعبر عن نظام حكم معين يختلف عن غيره من النظم، بل كانت شعاراً رفع، تصحيحاً وتقويماً، في وجه من حاول، لأسباب دنيوية بشرية بطبيعة الحال أن يسمى حكمه اسماً خاصاً يفرض به امتيازاً، يفضل به عن غيره من عباد الله فيفتش ضمائرهم، ويستحل أعناقهم باسم الواحد الديان.

ويكشف لنا التاريخ أن الكهنة أو رجال الدين لا يحكمون، بل يبررون للسلطان، ويرد لهم السلطان الجميل باتخاذ شعارات دينية، وكأنه يحكم بما ينصاع له من فتاواهم، وإذا ما حدث أن حكم رجل دين، فإنه يزاول سلطته كما يزاولها غيره من أصحاب المصلحة والغلبة، فيجمع بين أداء الطقوس الدينية ورئاسة الجيش والدواوين، كما كان الحال مع البابا، حتى هزمه نابليون فكان يقال قبل الهزيمة، أنه جمع بين السلطتين الروحية والزمنية.

وانظر معي، صديقي القارئ، في معنى الزمنية أي العلمانية ألا تحمل

معنى نبيلاً لأنها تفرق بين السلطة الدينية أو الروحية على أنها سلطة أزلية خالدة مقدسة لا ينبغي أن تلوث بأغراض السياسة، التي هي سلطة موقوتة زائلة ترتهن بقرن أو جيل، بحسب اللاتينية، أي بزمن متقلب يجب ألا يقرن بقداسة الدين ؟

انتهى مفعول المصطلح إذن ومنذ عهد بعيد، لأنه لم يشهر آنذاك إلا حينما غابت البديهيات، أو غيبت عمداً، في العصور المظلمة في أوربا عندما زعم أصحاب السلطان أن كل شئ منصوص عليه في الكتاب المقدس، ديناً ودولة، وعلماً، وفناً وكل شئ. وكانت أية محاولة لاكتشاف العالم، أو تغيير الأوضاع والنظم السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، أو الفكرية، تضع صاحبها تحت طائلة التكفير والتعذيب ثم الحرق. وكانت الحاكمية لله، بتفسير هؤلاء الطغاة، مكفولة على أتم وجه.

وما لبثت الأمور في أوربا أن استقرت، واختفت الكلمة من المعجم السياسي والفكري لكي تقتصر على وصف أو تسمية عامة المؤمنين في مقابل رجال الدين. كما ندر استخدامها في الفلسفة أو علم الاجتماع اللذين يلجأن إليها في أضيق نطاق، ولكن على سبيل الكناية أو الاستعارة.

فهي إذن ليست المقابل للإيمان أو استبعاد الأديان. فالمادة الثانية على سبيل المثال من دستور النرويج وهي دولة ليست دينية أو ثيوقراطية، تنص حرفياً على أن "اللوثرية الإنجيلية هي دين الدولة للأمة، وعلى المواطنين المؤمنين به أن ينشئوا أطفالهم عليه". كما أن ملكة بريطانيا هي رئيس الكنيسة، ومن أمثلة ذلك الكثير الذي لا يحصى.

ولكن الغريب في الأمر وهو ما يدعو إلى التأمل والنظر والسؤال أن تلك الكلمة المنقرضة "سياسياً" لم تبعث من مرقدها إلا في العقدين الأخيرين. فأزعجها البعض، عن جهل أو سوء طوية، في ضريحها التاريخي، فبرزت عفريتاً وغولاً يدخلون به الرعب في نفوس العامة لكي يطلبوا الحماية والأمن، فيلوذون بالشعارات الإسلاموية التي تزحم الآن الساحة السياسية والفكرية لدوافع متعددة. وهنالك يتحصن المذعورون

من شبح "العلمانية" أو "خيال المآته" المنصوب خلف مقالتين وهما : أن الإسلام "دين ودولة"، وأننا لو أنكرنا ذلك "لوضعنا الدين على الرف" !

فأما أن الإسلام دين ودولة فيعني عند التحليل البرئ أن الإسلام لا يكفي كونه ديناً، بل يجب أن نضيف إلى الدين منه شيئاً آخر هو الدولة، وإلا انتقص من المسلم نصف إسلامه، أو أقل أو أكثر، فلا أدري تماماً كيف يحسبونها أو يقيسونها.

كما يضمر ذلك القول، على نحو ما يكشف ظاهره، أن "الدين" مجرد طقوس وشعائر، ولا يكفي أن نستهدي به أو نستضئ في كل شئون حياتنا على النحو الذي يحاسبنا الله عليه في "اليوم الآخر" بوصفنا "أفراداً" نحمل تبعة أفعالنا واختياراتنا الشخصية "ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة" ٩٤ الأنعام - و("بل الإنسان على نفسه بصيرة" ١٤ القيامة). بينما الدولة، كما نعلم، ليست فرداً من الأنس أو الجن بحيث يمكن أن تثاب أو تعاقب يوم القيامة !

بل أن لفظ "دولة" يعبر عن دلالة شائنة سواء في القرآن الكريم أو اللغة العربية، لأنه يشير بحسب مضمونه واشتقاقه إلى التقلب والزوال والتحول من يد إلى يد أخرى. أصحاب "الدين والدولة" يحملون الإسلام رؤية تبهظ ضمائر المؤمنين بإضافة الدولة إلى الدين، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

ومن الغريب أو المريب أن الحاق الدولة بالدين أمر حديث جداً لم يكتشف أخيراً في مصر إلا مع تعدد الأحزاب في العقد الثالث من هذا القرن الحالي فقد كان لكل حزب أساليبه الخاصة في جذب الأنصار، ولكل حظوته لدى فئة أو فئات من الأمة. وكان "الوفد" ممثلاً ومستوعباً لغالبية الجماهير ولما لم يكن من اليسير منازلته أو منافسته على أرضه، وبقواعد اللعبة السياسية المعترف بها والمقبولة من الجميع، بات من الضروري جذب الجمهور إلى ملعب آخر تحت شعار صاعق : الإسلام دين ودولة، القرآن دستورنا، الله غايتنا، الرسول "زعيمنا". ولاحظ معي،

عزيزي القارئ مصطلح "الزعيم" بمعناه السياسي الحديث. ومن قبله مصطلح "الدستور". كما أرجو أن تتذكر معي أن المنادين بهذه الشعارات السحرية قد تحالفوا، في تكتيكات مختلفة، مع جميع القوى السياسية المناوئة للوفد، كما لو كان الوفد وحده هو الخارج عن الإسلام !

وينبغي الإقرار المقرون بالإعجاب بأن بيانهم السياسي الديني قد أقيم على مناورة شديدة الدهاء ولا أظن من اليسير أو في القريب، أن نتحرر من أحبولة غوايتها. وهي استخدام لفظ "حكم" القرآنية استخداماً معاصراً منتزعاً من سياقه الأصلي، ليكتسي الدلالة الجديثة التي تعني السلطة أو الدولة، فالكلمة "حكم" كما وردت في القرآن الكريم على سبيل الحصر، بكل تصريفاتها، إنما تدل على القضاء والفصل في النزاع، كما تعني العلم والحكمة ("وآتيناه الحكم صبياً" ١٢ مريم). ولا تعني الحكم السياسي على الإطلاق.

وعندما استخدمت - لأول مرة - في شعار الخوارج قوله "لا حكم إلا الله". و"الحاكمية لله" كانت رداً على التحكيم الذي يعني القضاء. وهو ما يتبين فيما نصت عليه وثيقة التحكيم في صدرها : "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان .. الخ" وكان رد "علي" إزاءها : كلمة حق يراد بها باطل.

إذن فالحاكمية لله لا تعني أن الله سبحانه هو مصدر السلطة في الدولة لأن كلمة حكم لم تكن تشير إلى ذلك المفهوم الحديث، بل تعني أن الله هو الذي يفصل في كل شئ في الأرض أو في السماء. واستخدام هذه الدلالة في مجال السياسة صرف للقضية عن مجالها الأصيل الرحب، مجال العلة الأولى حيث لا تناقش في مستنقع الممارسات السياسية واختلاف وجهات النظر فيها، بل تبحث في مجال العقيدة والفلسفة. فإذا ما رددنا الحاكمية لله إلى الحكم السياسي. فإنها لن تؤدي في الممارسة الواقعية إلا إلى "معصومية" الحاكم السياسي. لأنه من المفترض، أو بالأحرى من المزعوم، أنه مفوض من الله سبحانه الذي لا ينزل للفصل في خلافاتنا

السياسية. ومن ثم يجثم الحاكم من هذا النوع على صدورنا بموجب أنه لا يصنع شيئاً إلا بمشيئة الله وحكمه، ولا بأس أن يشاور أعضاء بلاطه في الأمر.

وإذا كان المقصود "بالحاكمية"، إذا أراد أصحابها النزول بها إلى معترك السياسة، رفض الأمة أو الشعب مصدراً للسلطات، فهذا شأنهم، بل وحقهم في إعلانه كوجهة نظر "فاشية" في السياسة. ولكن بشرط ألا يدخلوا الله سبحانه طرفاً في خلاف، فليس من المعقول أو المقبول أن نضع الله سبحانه في موازنة أو مقارنة مع عباده. فالله المتعال خارج القضية أصلاً. وبالتالي لا يبقى من زعمهم إلا رفض الأمة أو الشعب مصدراً للسلطات، بحيث يكون البديل في نظرهم مصدراً آخر، فقد يكون جماعة العلماء أو مكتب الإرشاد، أو أمراء الجماعات، أو رجال "البازار" مثلما هو الحال في إيران، أو أية نخبة من البشر يقع اختيارهم عليها بحسب مصالحهم، أو تحت شعار فضفاض يوقع الرعب في نفوس المعارضين، أو يبعث آمال طالبي السلطة والمال.

أما المقالة الثانية، فهي الرد الاستنكاري الساخر على من يرفض الحكومة الدينية : "هل نضع الدين على الرف إذن" !. ويسفر هذا الرد عن تصور معيب للدين، والمتدين معاً لأن الدين سيكف عن عمله لو لم تقدم على "تنفيذه" سلطة وأجهزة ساسية. فهذه نظرة "إدارية" غليظة تجعل من الدين لائحة بالأوامر ينصاع لها المؤمن في ظل نظم رقابية يخشى المؤمن بطشها، وقد يلتمس القربى والجائزة من القائمين عليها، فهم الذين يملكون تقدير الثواب والعقاب.

والواقع أن تلك السلطة تغتصب حقوق الله في اليوم الآخر، فهو سبحانه مالك يوم الدين، أي يوم الفصل والحساب.

ولعل أصحابنا يريدون من استنكارهم لوضع الدين على الرف، إن الإسلام يتميز عن سائر الأديان بأنه ليس صلة بين العبد وربه فحسب، بل هو نظام حكم أيضاً، وكأن تصرف المؤمن في شئونه السياسية، مهما يكن

النظام، بعيد عن صلة العبد بربه !. ألا يخشى المؤمن ربه في سره وعلانيته في كل فعل أو قول أو نية، سواء كان يعمل في مجال الكيمياء أو الذرة أو الانتخاب البرلماني ! فهو مسئول عن كل ذلك أمام ربه في اليوم الآخر.

أما تلك المجالات بطرق أدائها ونظمها فهي تختلف وتتغير، بل وتتناقض فيما بينها من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى آخر، إلا أن المؤمن الحقيقي هو الذي يرى في كل شئ صلة بينه وبين ربه لا تسمح بوجود وسيط، أو رجل دين، أو رجل سياسة من باب أولى.

وبعد، هل نحن في حاجة إلى بعث مصطلح العلمانية القديم؟

يبدو أن أصحابنا من دعاة الحكومة الدينية قد طاب لهم استثمارها، فهم وحدهم الذين يطيلون الحديث عنها، ونصبوا منها "خصماً - صنماً" ليجمعوا الناس لرجمه بالحجارة ممثلاً لحزب الشيطان. فما أيسر أن تقسم المواطنين إلى فريقين إسلامي أو علماني. وفي "العلماني" يكوم، دون فحص أو تمحيص، كل ما من شأنه أن يفض عنه العامة وجمهور البسطاء. والتقسيم الثنائي ميرث متخلف قديم يشغلنا عن طرح المشكلات الحقيقية، والحوار حول اقتراحاتنا المتباينة والمتفاوتة لحلها. كما أنه يصنع قوالب جاهزة تسقط عن المواطنين مسئولية البحث والاجتهاد والحوار، مادامت الخانات قد تحددت وحسمت.

ويستبدل بالطرح والحل والحوار إثارة الشحنات الانفعالية والحماس المشبوب، فالحل هو الإسلام والعدو هو العلمانية. ويقدم الدين كما لو كان اكتشافاً جديداً جاء بعد جهد وتنقيب بفضل هؤلاء الدعاة والجماعات، ويكرس الحديث عن الدين كما لو كان أمراً نسيه الناس، وأن أولئك عاكفون على فك رموزه، وفض أسراره، وكأن النصوص الدينية كانت مدونة بلغة أخرى وقد تم الآن إتقانها على أيدي هؤلاء، وهكذا تمتلئ الصفحات وتتزاحم الندوات وتصخب الميكروفونات بالحديث عن الدين المكتشف أخيراً، وكأن كل القرون الماضية، والمراجع المتعددة، والمعاهد المتخصصة، أو الدروس على كل المستويات والمراحل، وممارسة

الشعائر، وبرامج الإذاعة والتليفزيون .. إلخ كل ذلك إنما كان لفائف بردي، ودفائن لم يكد يكشف عنها النقاب.

والحديث فيما هو معلوم، ومتاح ومقبول من الجميع لا يكفي، وكان لابد من اختراع عدو مناسب، كان هو العلمانية.

وما أكثر المشكلات والنزاعات الزائفة التي فقدت مفعولها القديم، وشغلت تاريخ الإنسان، وصرفت انتباهه عن إدراك المشكلات الفعلية، وأهدرت طاقاته فيما لا يجدي نفعاً ولا يرتق فتقاً.

ولعلنا بذلك نساهم قليلاً في غلق ملف الخصومة المصطنعة بين ما كان يسمى بالعلمانية وبين الإسلام، لأننا لم نعد، ولم نكن من قبل، في حاجة إلى استيراد ذلك المصطلح المنقرض. وعلى هذا الوجه، قد نسقط عن كاهلنا أثقالاً راكمها الجهل أو سوء الطوية. ولنبدأ خفافاً نشطين في بذل جهدنا فيما يدفع أمتنا خطوة إلى المستقبل.

الفصل السادس

الدين والفن

ربما نسمع اليوم أصواتاً، من بين بعض المسلمين، تتنادى بتحريم الفن، لأنه يشغل عن ذكر الله، ولأنه يحض على الفسق والفجور.

ولكن ينبغي علينا قبل أن نتهم الفن أن نسأل أنفسنا ما الفن؟

يتفق الفن مع سائر المجالات أو الفاعليات الإنسانية في تحرير قوى الإنسان وتوكيد سيطرته على العالم. ولكنه يختلف عنها في أنه لا يؤثر مباشرة في العالم، لأن تلك المجالات الأخرى تتخذ من العالم موضوعاتها المباشرة، وإن تنوعت وتفاوتت الأدوات والأساليب في فهمها أو بحثها أو تغييرها أو التعامل معها. فهو يمتاز عنها بممارسته لهذه السيطرة، ليس على العالم نفسه، بل على نموذج بديل، أو واقع مغاير، أو عالم موازٍ لهذا الواقع أو العالم وهو العمل الفني نفسه. ومن ثم يضم الفن أهداف الفاعلية الإنسانية جميعاً، التي تختلف باختلاف عمل فني عن آخر.

ولكنه لا يحقق هذه الأهداف مباشرة، كما لو كان وسيلة أو أداة تستهلك في تحقيق تلك الأهداف المدركة عن وعي وقصد، بل هو يثير انفعالاً من نوع خاص، أي أنه ليس انفعالاً مطابقاً لما نعانيه فعلاً في أحداث حياتنا، وذلك بوصفه، أي العمل الفني، وجوداً مستقلاً خاصاً يضاف إلى متلقيه، ليستدمجه بطريقة أو بأخرى، لكي يستطيل أو يمتد، أو يتحرر، من وجوده الكثيف المنسحق في أشياء العالم، ويكون قادراً على تحقيق أهدافه الخاصة على تنوعها وتعددها، أو يرضى عن وجوده، أو يسخط عليه أو يستسلم له عاجزاً محبطاً.

ويقوم العمل الفني على خلخلة الجمود والثبات في الأشياء، ويحطم الألفة والاستقرار، وينزع الكثافة والغلظة من الوجود الخارجي، ليغدو ذرات متماوجة تتخلق منه أشكال شتى.

وهو ارتياد لمناطق مجهولة أو مساحات لا نجد الجرأة على اقتحامها بوعي. وقد تكون هذه المساحات وقائع أو حقائق أو مشاعر مما يتجاهلها الناس في وعيهم اليومي المعتاد. غير أن الفنان يواجهها بتمزيق الحجب الغليظة التي تستتر وراءها كأمور ضرورية نهائية مستقرة. ومن هنا تتولد غرابة بعض الأعمال الفنية، لأن المستويات والعلاقات التي يتعامل معها الناس في تجربتهم الرتيبة المألوفة قد تحددت وترتبت في خانات لا تسمح بالعبور بينها أو امتزاجها. على حين يؤلف الفن ويركب ويمزج بينها على مستويات، وفي علاقات جديدة، لأنه سبق أن حول هذا الوجود الجاهز الرابض إلى خامة طيعة.ويشكل منها ما يشاء.

فالفن إذن بمثابة نوافذ على عوالم جديدة، أو هو نظرة جديدة تحطم الألفة وتخترقها، وتحول ما هو ملقى في الطريق إلى طازج وطريف يجدر بالمراجعة والتأمل من جديد، واتخاذ موقف مختلف، ويشعل الحياة في رماد الاستقرار والتكرار، ويستعيد التوهج الذي أطفأه الاعتياد، ويسلط الضياء على ما توارى عن الاهتمام، وينير الداخل المعتم للأشياء والتجارب، وينشئ أو يعيد الوصلات بين نثار الوقائع والحوادث. فهو عملية مزدوجة من التفكيك والتركيب. تفكيك الأوضاع السابقة للوجود، وإعادة تركيبها في عمل جديد. وهو في كل هذا يحدث لغة مضافة، أو بالأحرى، شفرة مخالفة يستعاد التواصل بين البشر بمقتضاها على أساس جديد. ويتم ذلك على صعيد الخيال الذي هو مهاد الإبداع، فهو الذي يعد الأشياء جميعاً ممكنات بتحريرها مما هي عليه من ضرورة واقعية، فيخترق عتمة الأشياء وجمودها على ماهيات ثابتة، ليذروها ويعتجنها ويلوكها، ويصوغ منها عملاً جديداً يثير انفعالاً خاصاً يكون وسيطاً، على نحو أو آخر، بدرجة أو بأخرى، لتحقيق أهداف الإنسان ومطالبه.

ولا يعني هذا أن الفن يزاحم الفاعليات الإنسانية الأخرى، في تحقيق أهدافها، بنفس أساليبها النوعية المتميزة، لأنه يحفز إلى تحقيق هذا الهدف أو ذاك بموجب كيانه الخاص، الذي قد يكون قصيدة أو لوحة، أو تمثالاً، أو رقصة أو مسرحية ... الخ بحيث لا يكون ذلك الكيان الخاص، أي العمل الفني، وسيلة مباشرة لإنجاز ذلك الهدف. ويصنع الفن أشكالاً جديدة لكل ما يتخيله من نماذج الوجود التي تختزل العالم وتدنيه من قبضة الإنسان، وكأنها وسائل إيضاح أو أدوات رؤية للتقريب أو التكبير، أو التحرير. وبذلك يبرز إلى الضوء الإمكانات المتشابكة داخل نسيج الوجود الفعلي، كما يكشف فيها ما يتعارض مع الأوضاع القائمة، فيحررها من أسرها محطماً الحواجز بين المثال والواقع، والعام والخاص، والمركب والبسيط، والماضي والمستقبل.

فالفن إذن لا يستخدم وسائل التعبير التي تعتمد أسلوب التقرير المباشر، أو الوصف الواقعي العلمي، أو ما يسمى في المنطق بالتصديق أي استخدام العبارات أو القضايا التي تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب. بل أسلوبه كما يقول القدامى هو التخييل الذي يصطنع المجاز والتجسيم والتشخيص مما لا يخضع لأحكام الصدق أو الكذب، بل يقتصر بما يثيره لدى المتلقي من انفعال ويؤدي إلى متعة، يرفعانه إلى مستوى من التجربة التي تستعيد النضارة والغزارة للعالم، اللذين جمدتهما القوالب والعادات الرتيبة، والاستجابات النمطية المكرورة.

وتتخذ الأعمال الفنية شكلاً محدداً هو الذي يجعل للصور التي ينتجها الخيال أو المخيلة (حسب المصطلح القديم) بنية ونسقاً. والشكل هو الصيغة الإنسانية التي تبرز فاعلية الإنسان في كل مجالاتها على الأرض المحايدة للسديم المختلط المتجانس، كما أنه المسئول عن نقل الخبرة الإنسانية وتداولها بأيسر السبل لأنه يخلصها من مستوياتها الكيفية التي تتباين فيها صنوف الاستجابات الفردية، ويحملها إلى مستويات محددة المعالم، فالشكل يصفي الأفعال والأشياء مما يرين عليها من تشتت وتفرق وابتذال.

كما أنه، أي الشكل، أكثر قنوات إنفاق الجهد اقتصاداً. وبعبارة موجزة، هو الذي يملأ المسافة بين قوى الإنسان وإرادته من جهة، والعالم الذي يتقبل الفهم والتسخير من جهة أخرى. أو هو الذي يصوغ المسعى الإنساني في كل الأمور.

ويتميز دور الفن في شحذ قدرات الإنسان على إنتاج أشكال جديدة دون أن يكون منافساً لغيره من المجالات فيهدي أصحاب المجالات الأخرى من خلال تلك الأشكال الجديدة إلى اكتشاف الينابيع النضاحة للحياة، والإمكانات الثرة للوجود، ويلفتهم إلى قدراتهم الواعدة لإعادة النظر وتعديل المسار تمهيداً للتقدم في مجالاتهم خطوات أبعد وأفضل.

ومن ثم انتقل من الفن طابعه الخاص إلى الكثير من شئون حياتنا. بل إننا لنجد ذلك الطابع راسخاً في شعائر الدين، فنحس بالصلاة وقد انتظمت في إيقاع محدد، وكذلك في مناسك الحج أو الطواف. ويبرز الإيقاع أعمق وأشد في صلاة الجماعة، حيث يزول أي إحساس بالفتور أو الإجهاد، باستبعاد التفاصيل الفردية، ليحل مكانها وحدة إيقاعية تضيف طاقة جديدة لكل فرد يستمدها من الطاقة الكلية للجماعة التي تعمق الإحساس بالتضامن والخشوع.

ويستخدم القرآن الكريم التصوير الفني كما يذهب إلى ذلك المرحوم "سيد قطب" فهو يستخدم طريقة التصوير والتشخيص بواسطة التخييل والتجسيم، ويخلع أحياناً الحياة على الأشياء الجامدة كما يلجأ إلى الصور الحسية والحركية للتعبير عن حالة من الحالات أو معنى من المعاني. والإيقاع الموسيقي في القرآن متعدد الأنواع، ويتساوق مع الجو النفسي ليؤدي وظيفة أساسية في البيان. ويجمع في ذلك مزايا الشعر والنثر دون التقيد بقواعد سابقة. ففيه الموسيقى الداخلية التي تتبين في الفواصل المتقاربة في الوزن والتي تغني عن التفاعيل، كما يستبدل التقفية بالقوافي. ولا يرد المعنى الفعلي العام في القرآن بطريقة تقريرية، بل يتوهج بصور متعددة، لتشع في نفس القارئ إحساساً وتأثيراً يتغلغل إلى كل جنبات الكيان والوجدان، فيرهف ويرق. "وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم

تفيض من الدمع" (٨٣ المائدة).

ولأن القرآن يتحدث أحياناً كثيرة عن أمور لا تتصل بعالم الشهادة، ولكن بلغة تنتمي مفرداتها إلى ما نضطرب فيه من عالم الشهادة، كان من اللازم أن تخرج المفردات عن أصلها الذي وضعت له لتؤدي دلالة أرحب وأقرب إلى مقصود الله. لهذا فاضت الأمثولات والاستعارات وكل ضروب المجاز، بهدف تكثير الدلالة بعيداً عن الحرفية الضيقة. ولا شك أن هذا الأسلوب هو ما يحاول الأدب أن يقترب منه من جهة الطابع والصياغة.

فإذا عدنا أدراجنا إلى الذين يستريبون من الفن بذرائع دينية، لألفينا الكثير منهم ممن يرتعدون فرقاً من حرية التفسير والاجتهاد، ويتجمدون عند الحرف خشية ما تؤدي إليه الحرية من تحطيم عالمهم المستقر، الذي يجدون فيه الأمن والنفوذ، فكأنهم يمثلون فرقة من الكهنوتية الشمولية إن أبيح ذلك التعبير، تشغب على كل من يحاول الإفلات من سطوة تفسيراتهم الجامدة.

ومنهم من استغرقه تخصصه في حفظ النصوص والمتون القديمة فأوصد عقله ووجدانه دون ثراء التنوع والتجدد في تجارب البشر وعواطفهم.

ومنهم من يجعل الدين أداة بطش وترويع ليستمد منه سلطانه.

وبعضهم يعبد الله على حرف، ويخشى على نفسه الفتنة أو التفكير، فيسمر قدمه حيث يقف عقله، ويتدثر بما يحجبه عن التأثر بأية مشاعر أو أفكار.

ومن هؤلاء من أتخم في شبابه بالآثام والخطايا ثم يحاول التكفير عما اقترفه باتخاذ موقف متطرف من مهنته السابقة، أو ماضيه القديم.

وهناك بطبيعة الحال، من تسطحت عقليته بفعل الجهل بكل شئ، وضمرت تجاربه، فلا يسيغ إلا ما يتملق جهله وضيق أفقه.

ولكن كيف يشغل الفن عن ذكر الله؟ وهل يشغلنا العلم عن ذكر الله أو

العمل بوجه عام، وهل يعني ذلك لكي لا ننشغل عن ذكر الله أن ننتبذ مكاناً قصياً، وننصرف عن شئون الحياة والتمتع بطيباتها، وتثمير ما وهبنا الله من إمكانات؟

وكيف يحض الفن على الفسق؟ ثمة بلا ريب فن رفيع، كما أن هناك فناً هابطاً، والفارق بينهما هو الفارق في درجة الإجادة والإتقان، في تحقيق معايير الفن نفسه. فقد سبق أن ذكرنا أن الفن يثير انفعالاً "غير مطابق" لما تثيره موضوعات الواقع، فإذا كانت استجاباتنا لعمل فني ما، هي بعينها إستجاباتنا للواقع المباشر، خرج هذا العمل عن مجال الفن، وأصبح عملاً تافهاً، أو تحريضاً رخيصاً، أو إثارة مباشرة، أو دعوة سافرة إلى شأن من شئون مجالات التداول الأخرى، فيحكم عليه حينئذ بمعايير هذا المجال أو ذاك، وليس بمعايير الفن. فالانفعال الذي يثيره الفن ليس هو الانفعال الكيفي الواقعي، بل الانفعال بعد تصفيته شكلياً، أي بمعنى إخضاعه للمقدار والمقياس وفقاً لنسب وعلاقات تحددها بنية العمل الفني، التي هي إبداع لوجود جديد. فلا يعود الانفعال على نحو ما نجربه في حياتنا اليومية. بل يحدث متعة خاصة جديدة تخضع فيها الانفعالات لسيطرة الإنسان داخل اللاواقع الفني أي العمل الفني. لأنها تذعن للدخول والإندماج في صورة جديدة ليطوعها الفنان، ويشاركه المتذوق في متعة السيطرة عليها.

فإذا ابتعث العمل الفني الذي يصور امرأة مثلاً إحساساً بعينه. كالذي يحسه البعض في خبرتهم المباشرة، خرج عن الفن، وألحق بما يسمى بالبورنوجرافيا كلوحات بوجيرو المصور الفرنسي التي لا يقف عندها تاريخ الفن.

ولنضرب مثالاً يقربنا إلى أهمية البنية أو الشكل الفني في هذا الصدد. فنحن نطلق أحياناً تسميات مثل فن الطهي ولكننا لا نصنفه مع الفن. ويرتد الفرق إلى أن ما ينتجه فن الطهي وما يلح عليه هو اللاذ أو الحريف أو الشهي ... الخ. وهي مدركات حسية مباشرة، كما أنها كيفية يتفاوت ذوقها بين الناس، وتتعلق بالاستهلاك الفوري. أما الانفعالات التي يثيرها الفن فمن نوع آخر، لا يراد لها أن تستهلك العمل الفني لتحس بالشبع والامتلاء،

والسأم والملال، ريثما تعاود الإنسان الرغبة نفسها بعد انقضاء وقت قصير أو طويل، وتراوده من جديد لإشباعها. بينما الإحساس بالرضا والارتياح الذي يبتعثه الفن أحياناً، نوع من الإشباع المتوتر الناقص، ولكنه مستمر. على نقيض الإشباع الحسي غير الفني الذي هو إشباع مكتمل ولكنه لا يستمر. فيخلق الفن شعوراً مرهفاً متصلاً بالرغبة أو النزوع إلى الاكتمال والامتداد، ولكن على غير المستوى البيولوجي لأنه شعور لا يقترن بإفناء العمل بالاستهلاك المباشر. وكأن الفن بذلك يقدم مثلاً مخالفاً للمثل المأثور : "إنك لا تستطيع أن تقضم التفاحة وتحتفظ بها في آن واحد". ولكن الفن يجعل ذلك ميسوراً.

ويبتكر الفنان بأعماله عالماً مصغراً ونظاماً جديداً تتسق فيه الموضوعات وأبعاد المكان والزمان في علاقات جديدة، منصرفاً عن الاستعمال الشائع الذي ابتذله الاعتياد. وهنا يستثير العمل الفني في المتلقي قدرته الإيجابية على إعادة إنتاج ذلك النظام الجديد الذي يثير انتباهه إلى عالم مختلف عن الواقع أو التجربة اليومية، ويفعم شعوره بالإمكانات الإنسانية الممتدة إلى غير حدود ليعود ثانية إلى عالمه الفعلي وقد تزود بالحيوية والإحساس بالاقتدار.

ولابد أن يختلف ما يسمى بالصدق الفني عن الصدق المعرفي، الذي يهيب بمعايير المنطق أو العلم التي تميز بين الصدق والكذب، والخطأ والصواب. فالصدق الفني يحكم عليه المتلقي بعيداً عن الوحي أو التاريخ أو الواقع، لأنه يقوم على تقدير العمل الفني من حيث تحقيق مهمته وغايته التي أشرنا إليها من قبل وإلا لم يكن فناً صادقاً. أي أن الأعمال الفنية ليست من قبيل القضايا العلمية أو العقائد الدينية. بل إننا لا نكاد نتثبت من مقاصد الفنان الأصلية لأنها مسألة لا نكشف عنها تماماً في عمليات التلقي، بقدر ما قد تكشفها محاكم التفتيش أو أجهزة التعذيب البوليسية أو المذكرات الخاصة. وتلك جميعاً أمور لا تخص العمل الفني نفسه، الذي سرعان ما ينفصل عن صاحبه وتتداح عنه دلالات متعددة بوصفه واقعة جديدة أضيفت إلى العالم، ولها أن تثير، كأية واقعة أخرى، ذبذبات وموجات في محيط

الواقع الإنساني بفضل جدارتها أو استحقاقها في الوفاء بمهمة الفن، أي بفضل صدقها الفني.

فالفن الرديء إذن هو ذلك الذي لا يدرك ماهية الفن، أو ماهية الحياة التي يحاول أن يتجاوزها أو يضيف إليها. ولا يمكن أن نحرم الفن لأن بعضه سيئ، وإلا لأغلقنا المستشفيات لأن جراحاً نسي مبضعه في أحشاء مريض.

غير أن ما سبق قد يغدو أمراً هيناً إذا ما قيس بما يذاع اليوم من أعمال الشيطان التي صنف الفن بينها.

فالقول بأن الشيطان يتجسد، وله مملكة، وله حزب، وله أعضاء في جسد الإنسان (مثل اليد اليسرى) وله طرق خاصة في النوم (على بطنه، كما ذكر أحد علماء الدين في التلفزيون مؤخراً)، وأنه يلتهم طعام من لا يذكرون اسم الله، أو يتسلل إلى رحم المرأة التي ينسى زوجها أن يقول باسم الله، أو أنه يسلط الجن فيتلبسون أجسام البشر إلخ إنما يعني هذا كله أن الشيطان قد نصبه أولئك إلهاً للشر إلى جوار الرحمن. وهذه ردة إلى الاعتقاد بالثنوية تحت شعار الإسلام. وبدلاً من الاعتقاد به غاوياً للبشر وواعزاً بالشر، يستطيعون دفعه إن أخلصوا، يتحول الشيطان إلى كائن متجسد يملك أن يسيطر حتى على المؤمنين، فتتخبط أفعالهم وجوارحهم رغم إيمانهم العميق، ويلتمسون من يخلصهم من قبضته بالضرب المبرح أو التعاويذ أو الماء المقدس المقروء عليه. ولاشك أن هؤلاء الذين يحتفون أشد الاحتفاء بالشيطان وسلطانه، إنما يلجئون إلى التفسير الأسطوري القديم الذي يجعل للخير إلهاً هو الرحمن، وإلهاً للشر هو الشيطان، عزوفاً عن أعمال الفكر في فهم الدين، وتنازلاً عن الإمكانات التي وهبها الله للإنسان.

ويضاف إلى ذلك أيضاً الاعتقاد بأن الفنان الذي يصور أو ينحت، إنما هو منافس لله في الخلق ونفخ الروح. فما يصنعه الله لا ينبغي أن ينافسه فيه أحد من البشر، وقد يبدو هذا القول معقولاً، غير أنه يبطن افتراضاً مروعاً، وهو أن الإنسان يمكنه أن يصنع مثلما يصنع الله، وإن تفاوتت

الصنعة. وهذا انحراف صارخ عن تنزيه الله الذي ليس كمثله شئ. كما أن البعض يرى في الصور والتماثيل نوعاً من الوثنية، وكأنهم يفترضون أن الفنانين يطلبون من المتلقين السجود لها. وينطوي هذا الافتراض على إساءة الظن بالإنسان المسلم، وسوء تقدير لما بلغه الإيمان في نفسه، ولما وصل إليه العقل الإنساني من الرقي.

أليس في هذا كله إنكار لما وهبنا الله، وإغفال للتنوع والتعدد في إمكانات الوجود الإنساني، التي تلح في طلب التواصل بين البشر جميعاً، بكل ما في وسعهم من تثمير إمكاناتهم وقواهم.

وما أيسر إذن أن ينفض الإنسان يده من حمل الأمانة، ويتفيأ جدار التحريم والتكفير لكل ما لا يسيغه أو يفهمه. غير أن ذلك يخالف مهمة الإنسان في هذا العالم الذي أمرنا الله أن نعمره. وإذا ما كان الفن من بين ما يصيبه الحظر، فلا ريب أن العالم سيغدو كئيباً قاحلاً معتماً، فتتبدد ينابيع الوجود المتفجرة، وتجف عروق الحياة من النضارة والرواء. وعندئذ تتسلط محاكم التفتيش، وتنشط مطاردة الساحرات.

الفصل السابع
الدين والعلم

"حسن المسألة نصف العلم" كما يقول المفكر القديم "ميمون بن مهران"، أو بعبارة معاصرة وضع المشكلة نصف الطريق إلى حلها. فعلينا إذن أن نتحرى الأسئلة الحقيقية كي تدفعنا الإجابة عليها خطوة للأمام.

فأول كل شئ قبل أن نصطنع مشكلة ثم ندور حولها باحثين عن مخرج مستحيل، أن نسأل : ما المجال الذي تنتمي إليه قضيتنا، ثم نتبعه بالسؤال : ما هدف هذا المجال، وأخيراً ما وسائل، أو أساليب، أو منهج تحقيق هدف ذلك المجال، فعندئذ لا تختلط معاييرنا التي نقيس بها الأمور، ونحكم عليها، ونختار من بينها.

وأغلب الظن أن الكثير من الخلط بين المجالات والمعايير إنما يرد، إذا حسنت النوايا، إلى جهل أصحابه بما يتحدثون فيه أو يدعون إليه، أو إلى أن البعض، إذا ساءت الطوية يصعدون من مشكلاتهم الشخصية الناتجة عن طموح مؤرق للقيادة والريادة، أو اللهفة على المسايرة ونوال العطاء. وهم إذ يصعدون أطماعهم تلك يغلفون دعاواهم في خطاب تنتثر فيه العظات والمثل الأخلاقية، أو تصطخب فيه عبارات التفاخر والعدوان.

ومهما يكن من أمر، فينبغي علينا أن نميز بين مصطلحات ألفها الناس وخلطوا بعضها ببعض دون أن يتوقفوا لحظة ليتبينوا الفروق بينها، مما أدى إلى سوء تقدير لما بينها من علاقة. وتلتئم تلك المصطلحات المعنية في شعبتين، الأولى : فلسفة العلم، ومنهج العلم، وتطبيق العلم أي الكنولوجيا. والثانية : الدين، وعلم الكلام أو اللاهوت الإسلامي، وسائر العلوم الدينية.

١ ـ فلسفة العلم، والعلم

يعد كل حديث فلسفي عن العلم فلسفة علم، وهي ليست وصفاً محايداً يقرره الباحث العلمي بنفسه عن إجراءاته المنهجية، أو بيان نتائجه النظرية التي بلغها بحثه. فهي فرع من فروع الفلسفة لأنها تستوعب العلم وتحتويه داخل رؤية فلسفية شاملة. وبذلك لا تزعم أنها تشرع للعلم، أو تضع للعلماء القواعد والضوابط. بل هي تفسير فلسفي لاحق للعلم مثلما يكون علم (أو فلسفة) الجمال تفسيراً لاحقاً للتجربة الفنية والجمالية، إبداعاً كانت أو تذوقاً.

وتتعدد فلسفات العلم بقدر تعدد المذاهب الفلسفية. فرغم أن العلم واحد، وليس مذاهب شتى، إلا أن أسلوب تناوله، وليس ممارسته، مختلف متعدد ومن ثم فليس لفلسفة العلم أن تقدم معارف علمية، أو تشير على رجل العلم بمنهج أو أدوات بعينها.

ويشترط أمران للمشتغل بفلسفة العلم، الأول : المنحى الفلسفي الذي ينبئ بالقدرة على التعميم والتجريد والشمول. والثاني الإلمام بتطورات العلم الذي يؤهله لمعرفة ما يتحدث عنه من مفهومات ونظريات ومناهج علمية، وإلا وجب عليه الانصراف إلى ما يتقنه من مشاغل الحياة الأخرى.

وإذا ما فرغ بعض العلماء من بحوثهم، وعمدوا إلى الكتابة في أهمية نتائجها ومكانتها في تاريخ الإنسان، وأثرها المتوقع في حياته، إلى غير ذلك من موضوعات تتجاوز التقرير المباشر لنتائج البحث وخطواته، إذا ما صنع بعض العلماء ذلك، فإنهم يدلفون إلى تخصص آخر ليس هو العلم، بل فلسفة العلم. وهم بصنيعهم هذا يتنازلون عن حصانتهم العلمية، ويقفون على قدم المساواة مع سائر فلاسفة العلم بحيث يمكننا قبول آرائهم أو العزوف عنها دون أن يتوجب علينا أن نتخذ من آرائهم بيئة فلسفية تكافئ في صحتها معادلاتهم وصيغهم العلمية. فهم بذلك لا يتمتعون بامتياز خاص يفرقهم عن غيرهم، لأنهم يلحقون العلم في كتاباتهم برؤى فلسفية أو لاهوتية خاصة تجعل مواقفهم، فيما بينهم، شديدة الاختلاف، رغم اتفاقهم في إجراءاتهم العلمية. فتفسيرات "جيمس جينز" مثالية أفلاطونية، بينما هو عند "آرثر أرنجتون" مثالية ذاتية، وعند "آينشتين" نقدية كانطية،

ولدى "برنال" تفسيرات مادية جدلية (أي ماركسية). وكلهم جميعاً من الحائزين على جائزة "نوبل" في فروع العلوم الطبيعية. وفيهم المؤمن بالله، ذلك المهندس الأعظم الضامن لتطابق المشاهدات الطبيعية مع المعادلات الرياضية مثل "جينز". ومنهم المؤمن بالدين ولكن دون إله مثل "آنشتين". ومنهم الملحد المادي مثل "برنال" ولن نجد أثراً لإيمانهم أو إلحادهم، لمثاليتهم أو ماديتهم فيما يمارسون من خطوات منهجية، أو يصوغونه من معادلات رياضية.

وليس لنا خيار فيما يخص علمهم، بينما نحن أحرار في السخط على فلسفتهم أو الرضا عنها مادامت لا تعتمد على الاستدلال العلمي، بل تقوم على ما ارتضاه كل منهم من نسق فلسفي أو اعتقاد ديني. أما العلم فله شأن آخر وربما يحسن أن ننأى به عن دلالة أخرى شائعة تجعل منه تطبيقاً لنتائج بحثه وهو ما يسمى بالتكنولوجيا.

فالعلم بحث يراد به الاكتشاف، أما التكنولوجيا فتتخذ من الاكتشافات النظرية أساساً لتصميم الاختراعات من أجهزة وآلات. ولا ريب أن القائم بالاختراع هو عالم أيضاً وقد يكون هو نفسه صاحب الاكتشاف. وربما تسرعنا في الاستنتاج من كون رجل العلم واحداً في البحث، والتطبيق، أن المهمة واحدة. غير أن الأمر ليس على هذا النحو. فاكتشاف الطاقة الذرية مسألة تخص البحث العلمي، أما تسخيرها لدمار الإنسان، أو لرخائه فقرار لا يملك العلم اتخاذه أو صياغته. فالقرار الخاص بالتكنولوجيا صادر من مجال آخر غير العلم لأنه يقوم على مقاصد غير علمية قد تكون سياسية أو اقتصادية أو عسكرية، أو تكون رهينة الولاء القومي، أو الديني، أو المذهبي أو غير ذلك من أنواع الولاء، بينما يكون الولاء في العلم موقوفاً على الالتزام بالمنهج العلمي. وإذا ما رضخ رجل العلم للعمل تحت وصاية أي ولاء آخر، في مجال التكنولوجيا، فإنه يحمل مسئوليته الشخصية بوصفه إنساناً أو مواطناً له أهواؤه ومصالحه التي لا شأن للعلم بها.

٢ - المنهج العلمي والموضوعية العلمية

يقوم المنهج وحده بتمييز العلم عن سائر الفاعليات الإنسانية، لأن النتائج العلمية سرعان ما يعدل عنها إلى ما يتجاوزها من صيغ علمية أخرى أكثر استيعاباً من سابقتها، أي أكثر صدقاً منها.

فالصدق أو الحقيقة Truth العلمية ليست هي الواقع Reality نفسه، وليست انعكاساً له أو تطابقاً معه، بل هي وصف إيجابي لحكمنا أو تقريرنا عن الواقع، فإما يكون صادقاً (أي حقيقياً أو حقاً) وإما يكون كاذباً أو باطلاً. ويعني هذا أن الحقيقة العلمية ليست قابعة هناك وعلينا أن نعثر عليها أو تكشف عن غطائها الذي تختفي تحته، كما لو كانت شيئاً أو كياناً معيناً على نحو ما توهمنا الصياغة اللغوية.

فصدق الفرض العلمي (أي حقيقته) ليس سوى التنبؤ والتحقيق المتواصل له، ووجوده المستمر داخل طائفة المعرفة "المقبولة" لدى جماعة الباحثين في مرحلة معينة من مراحل تطور العلم في ذلك المجال أو ذاك. ومن ثم فليس لنا أن نضع "الحقيقة" العملية خارج العالم المتغير أو بالأحرى، خارج تقريرات العلماء عن هذا العالم، وخارج قدرات الباحثين النامية، لأنها تظل خاضعة للاختبار المتواصل. فليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تستأنف البحوث المتعاقبة خطواتها على طريق ذلك الطموح والتطلع الذي لا يكف لحظة عن التقدم. ومايزال العلم في كل الميادين مجازفات ومخاطرات، وكل حقائقه موقوتة نسبية لا تبقى كذلك إلا إلى حين. فالعلم جهد إنساني لمعرفة الارتباطات بين الوقائع للتنبؤ بها عن طريق اختزال الصلات بين الأشياء والحوادث في الزمان والمكان إلى أقل عدد ممكن من المفهومات. ولأنه جهد إنساني فهو قابل للتطور واتساع الإمكانيات إلى غير حدود سوى قواعد المنهج العلمي التي تشترط التناول الموضوعي لمشكلات أو موضوعات البحث. وهذا التناول الموضوعي هو الذي يميز العلم عن غيره من سائر الفاعليات الإنسانية مثل الدين والفلسفة والفن. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن كل ما يقبل التناول الموضوعي هو علم، شرط أن نحرر مصطلح الموضوعية من كل ما يرين عليه من سوء

استخدام، أو يكتنفه من سوء فهم.

"فالموضوعي" هو ما يقبل إثبات صحته بين الباحثين المختلفين. ويعني هذا أن تكون معالجة مشكلات البحث العلمي أو موضوعاته مشروطة بعدم الإهابة بالوحي، أو الذوق أو المزاج، أو الإلهام، أو الاتصال بعالم الجن، أو الملائكة، أو الرؤيا أثناء المنام، أو الأخلاق الشخصية، إلى غير ذلك مما لا يخضع لامتحان صحته بين الجميع أو مشاركتهم فيه على قدم المساواة. وربما ارتأى بعض الباحثين أن شرارة الفرض العلمي قد انقدحت في رءوسهم بفضل بعض تلك العوامل المذكورة وقد يكون ذلك صحيحاً، إلا أن الفرض لا تتحقق صحته بفضل الاعتراف بتلك العوامل، حتى لو أقسم الباحث على صدقها بأغلظ الإيمان، لأن المنهج العلمي يقتضي أن يصوغ الباحث فرضه، ويسعى إلى إثباته بتدبير الظروف والشروط التي تفضي أمام الجميع، إلى النتائج التي تلزم عن افتراض صحة ما قرره في فرضه، وأن تكون تلك الظروف والشروط مما يمكن لغيره أن يجريها بنفس الطريقة حتى يبلغ النتائج نفسها، وإلا كان الفرض باطلاً.

ولا يشترط للباحث، لكي يؤدي تلك الإجراءات والخطوات أن يمر بامتحان لعقيدته الدينية أو أخلاقه الشخصية، أو ذوقه الفني، أو صلته بجيرانه أو حكومته، لأن الشرط الوحيد هو الكفاءة في ممارسة المنهج العلمي المتفق عليه بين الباحثين، سواء اختلفت بينهم سبل العقيدة الدينية أو السياسية، أو الفلسفية أو غيرها.

فنحن لا نرفض "لابن خلدون" آراءه في علم الاجتماع لأنه كان نموذجاً للانتهازية السياسية والتكالب على المنافع المادية كما نعرفها من سيرته الشخصية. كما لا ننكر على "فرانسيس بيكون" أفكاره المنهجية عن الاستقراء لأنه كان مرتشياً ومدلساً في حياته الشخصية والسياسية. وليس لنا أن نعيب على "ديكارت" هندسته التحليلية التي اكتشفها أو صاغها لأنه أنجب ابنة غير شرعية. وأيضاً لا يمكن أن نستريب في صحة النظرية النسبية "لآينشتين" لأنه صرح بأنه يقبل الدين كمجموعة من القيم، ولكن دون الاعتقاد بإله يتدخل في مسار الكون. فهذه المسائل جميعاً ليست

شرطاً مسبقاً لأداء البحث العلمي لأنها لا تدخل عنصراً أو خيطاً في نسيج القضية العلمية.

فالموضوعية إذن ليست إلغاءً للذاتية أو أخلاقاً متينة تحول دون التحيز والمحاباة والإكان سبيل العلم هو الوعظ والإرشاد. بل هو خفض للتأثيرات الذاتية للباحثين التي لا تجد - تلقائياً - وليس عن طريق العظة والدعوة - طريقها إلى أداء خطوات المنهج العلمي. وذلك لأنها هي ما يمكن الاشتراك في إنجازه، وسلوك نفس الطريق لبلوغ نتائجه. أو هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين أو ما يتيح الاتفاق على الخطوات المشتركة التي تعالج بها الموضوعات بحيث تؤدي إلى الحسم أو الفصل بين ما هو صحيح وما هو خطأ فيما ينشأ عنه الخلاف بين الباحثين. وحينئذ يكون "الموضوعي" هو المشترك بالنسبة لباحثين مختلفين متعددين، ويمكن نقله وإيصاله من واحد إلى آخر. وليست الإحساسات أو الموجودات المنعزلة مما يقبل النقل، بل ما يمكن صياغته في علاقات ومفهومات. ويعني ذلك أن الموضوعية لا تتحقق إلا إذا سلك الفكر العلمي طريق صوغ الفروض التي يمكن أن تخضع للتحقق والإثبات دون اعتماد على مدد آخر من الدين أو الأخلاق أو الفن أو السياسة.

وهذا المشترك العام أفق متحرك وليس خالداً أو مطلقاً وإلا ما تطور العلم. ولابد من اشتراك الجماعة العلمية، أي أولئك الذين يستخدمون المنهج العلمي في كل مكان في نظام واحد للأداء، على أساس من وحدة منظومة المفاهيم، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة والتداول بحيث يصل أعضاء الجماعة إلى النتائج نفسها، ويصفون كل ما ينحرف عن إجماعهم أو اتفاقهم على أنه خطأ. ويعني هذا أن التزامهم بالمنهج العلمي يتيح لهم عقد حوار متصل مفتوح، وإلا أصبح حوارهم مستحيلاً إذا اشترط أحدهم الإيمان بعقيدة معينة أو فلسفة يعينها أو الإقرار بامتياز عرق أو جنس أو لون.

وربما حثت الباحث عقيدة ما أو موقف إنساني معين على اختيار العمل بالعلم والبحث، أو ألهمه أفكاراً معينة، ولكنه لا يضع باعثه ذلك عنصراً

في بنية فرضه العلمي، بل عليه أن يقدم ما يثبت صحته لغيره ممن لا يشاركه باعثه الأصلي. فلهذا السبب سقطت سريعاً مزاعم "ستالين" عن العلم البروليتاري، و"هتلر" عن العلم الآري، كما انهارت من قبلهم منذ زمان بعيد تدخلات محاكم التفتيش الكاثوليكية في تقييم البحث العلمي.

ويحسن بنا في هذا الصدد أن نفرق بين أمرين، الأول هو السياق أو الوعاء الثقافي الذي تتشكل فيه عمليات البحث العلمي، وهو الذي تضطرب فيه النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتتنازع فيه أو تسوده صبغات دينية أو فلسفية مما من شأنه أن يدفع إلى تطور العلم، أو تدهوره. والأمر الثاني هو المحتوى المعرفي الذي ينتجه المنهج العلمي. فأما الأول فهو خضم تصطرع فيه المجالات والمستويات المتعددة ولكل منها معاييرها الخاصة التي تحكم اختيارات الناس ومواقفهم منها. أما الثاني فرغم تشكله في رحم هذا السياق، إلا أنه متى أصبح منتمياً للعلم خضع على الفور لمعايير المنهج العلمي وحدها دون الإشارة إلى العوامل التي أسهمت في تكوين رجل العلم بوصفه مواطناً سياسياً أو عضواً في مجتمع أو فئة بعينها. ولعل هذا يماثل إلى حد ما يحدث في مجال الفن، فالفنان إنسان يتشكل في مجتمع معين، ولكنه عندما يبدع عملاً فإننا نحكم عليه بمعايير الفن، ولا يتوقف تذوقنا لعمله على معرفة عقيدة الفنان وأخلاقه الشخصية وغير ذلك مما يتألف منه سياقه أو وعاؤه الثقافي.

ولئن كان العلم يستمد مبررات وجوده وتطوره من نظم ثقافية معينة، فإنه لا يلبث أن يتخطاها بماله من فاعلية نوعية خاصة لا تتكافأ مع العوامل الباعثة على قيامه، ولا يتطابق معها. فهو يتزود منها ريثما ينطلق متخذاً مساره الخاص، ومعاييره الموضوعية المحددة.

بيد أن هذا التمييز السابق لم يكن معترفاً به منذ فترة طويلة، فقد اختلط العلم بغيره مما أدى إلى وقوعه في أسر معايير مجالات أخرى. ولم يكن من المستطاع أن نفرق بين العلم من جهة، وبين المضاد للعلم، والمغاير للعلم من جهة أخرى، حتى منتصف القرن الماضي، فاستقل العلم بمنهجه وأصبح من الميسور تمييزه عما كان منافساً له مثل ضروب السحر والكهانة

والعرافة والتنجيم، وهي المجالات التي أضحت مضادة له لأنها تفتقد الموضوعية. كما انفصل عن المجالات المغايرة للعلم، وكان يعيش في كنفها وحضانتها مثل الدين والفلسفة والأيديولوجية. فصار لكل منها أهدافه الخاصة وأساليبه النوعية في تحقيقها ولم تعد تتأثر بتقدم العلم أو تخلفه لأنها لا تدعي وصايتها على العلم أو تعلن مناوءتها له. فلكل شأنه الخاص، وحسبها أن تؤثر دون ريب في شخصية الباحث بوصفه إنساناً دون أن تتسلل إلى المحتوى المعرفي الذي ينتجه. وذلك بخلاف المجالات المضادة له التي تفقد نفوذها كلما تقدم العلم.

٣ - الدين

ينبغي أن نميز في المجال الديني بين العقيدة أو الإيمان من جهة، وعلم الكلام أو اللاهوت، والعلوم الدينية من جهة أخرى لنكون على بينة من أمرنا في فهم العلاقة بين الدين والعلم.

فالعقيدة الدينية تهدف إلى مقاومة الإنسان للفناء بالتوحد مع الكل في الأبدية والخلود، مسلحاً بالقوى المقدسة أمام المجهول، مذعناً للمشيئة الإلهية، ومسلماً بالغيب، ومترقباً الحساب في الآخرة بعيداً عن معايير الدنيا، ونظم ظواهرها الطبيعية والاجتماعية. ولا تُعني عقائد الدين بتفسير الكون إلا بقدر ما تحدد للإنسان ما ينبغي أن يقوم به إزاء هذا الكون. وتعتمد نظرة الدين الكونية على تعيين مراتب الأشياء والأفعال، ومنازلها، فثمة ما هو أسمى وما هو أدنى، وما هو مقدس، وما هو دنس، وما هو مباح وما هو محرم. ومتى عرف المؤمن ذلك التدرج أو التفاضل في المنزلة كان التزامه إزاءها بمواقف محددة، قد يكون بينها الطقوس والشعائر، كما يكون بينها العلاقات والمعاملات. ويفضي هذا التدرج الحتمي إلى قيمة عليا هي منبع القيم جميعاً، ومصدر السلطة والالتزام، وأصل الوحدة في تجليات الكون. وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز في الدنيا والآخرة محسوباً بمدى الامتثال للقيم الدينية، والأخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهي عنه.

ولأن الدين موقف قيمي موحد، فإنه لا يجتزئ من الإنسان جانباً دون آخر، بل يصون توازن حياته، ولابد أن يؤدي ترجيح قيمة على أخرى، أو تغليب جانب على آخر في الإنسان، إلى أن يستعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء، وما يرتقبه من مثوبة وجزاء تعوضه جميعاً عما افتقده أو عاناه في الانصراف عن بعض القيم، والإقبال على غيرها. فالدين هو الذي يرسم الغاية، بينما يزودنا العلم بمعرفة الوسائل التي تساهم في بلوغ تلك الغاية. وهي المثل العليا للتجربة الإنسانية ووحدة جميع الغايات المثالية التي تثير في الإنسان الأمل في تحقيقها والعمل من أجلها. وبذلك تعيد التجربة الدينية للنفس الطمأنينة والسلام، وتحث على العمل والسعي. وبذلك يكون الدين منظومة محددة للقيم، والوعي بها، والسعي دوماً إلى تدعيمها والتوسع في نشر أثرها.

وإذا كان للدين أن يعالج تقييم الفكر أو الفعل الإنساني، فهو يسمو على تناول الوقائع والعلاقات بينها لأن ذلك من شأن العلم الذي عليه أن يضع القواعد العامة أو المفصلة التي تحدد الصلة المتبادلة بين الأشياء والحوادث في الزمان والمكان.

ويحث الدين على العلم ويهيئ الإنسان للتعلم، ولكنه لا يقدم علماً بعينه لأنه غير قابل للتجاوز والتصحيح والنقد المستمر الذي يخضع له العلم، فكأنه هنا كالمسن يشحذ ولا يقطع، إن أبيح ذلك التعبير.

ولقد كان لنا في رسول الله أسوة حسنة عندما فرق في صفاء باهر بين ما نسميه العلم والتكنولوجيا من جهة، وبين الدين أو الوحي من جهة أخرى فيما حدث عند تنظيمه لصفوف المجاهدين في غزوة بدر. فقد سأله "الحباب بن المنذر بن الجموح قائلاً : يارسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي، والحرب، والمكيدة ؟ فقال رسول الله، بل هو الرأي، والحرب والمكيدة. قال الحباب : يارسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فأنهض بالناس ..." إلى آخر الأثر كما يحكيه "ابن هشام" في السيرة النبوية.

وأزعم أن هذا الحدث كان درساً أراده الله لنا وأمضاه الرسول ليميز بين أمر الوحي (أو الدين) وأمور حياتنا التي تتنازعها التخصصات والمجالات. فالرأي هنا يقابل العلم أي النظر والبحث، والحرب هي التخصص أو المجال، والمكيدة هي التكنولوجيا، أي تطبيق ما يؤدي إليه الرأي والبحث. إلا أننا، لسوء الطالع، نمعن في الجهل، ونرسخ التخلف بخلط الأوراق جميعاً بسوء نية، أو بسوء تقدير أو تدبير، ونحسب بذلك أننا مهتدون، وأننا نحسن صنعاً !

فإذا أردنا أن نكشف عن الفروق المميزة للنص أو الخطاب الديني في مقابل النص أو الخطاب العلمي من جهة المصدر، والمنهج، والمحتوى لوجدناهما دائرتين متخارجتين لا سبيل إلى الاشتباك بينهما. فمن حيث المصدر أو المرجع، لأبد للمؤمن من الإقرار بأن الدين من عند الله ويبلغه عن طريق الوحي. أما العلم فينتج عن نشاط إنساني عقلي أو تجريبي يخطئ ويصيب. ومن حيث المنهج أو الأسلوب، يهيب الدين بالإيمان والتسليم ولا يشترط التصديق به الحجة العقلية الدامغة أو التجربة الحسية المباشرة التي يتفق حولها الجميع، وإلا لكان الناس في كل زمان ومكان على دين واحد. كما أن طبيعة موضوعاته لا يمكن أن تخضع لمعايير المنطق الإنساني المعتاد أو مقاييس الخبرة الواقعية المألوفة. وقد يلجأ النص الديني أحياناً إلى نوع من القياس أو التمثيل العقليين ولكن لترسيخ الإيمان أو الحفز عليه وتقريب مداخله لما اعتاد عليه الناس في عالم الشهادة، على ألا يكون هذا القياس أو ذاك التمثيل شرطاً للتصديق على العقيدة التي تبدأ بالإيمان بالخلق من عدم، أي خروج الوجود من اللاوجود، كما يقول الفلاسفة، فهذا أمر ليس في خبرة الإنسان أو من بين قواعده المنطقية التي يمارسها في حياته اليومية.

وإذا كان العلم الطبيعي بأسره يقوم على الاقتناع بأن المادة لا تفنى ولا تستحدث، فإنه لا يعني أن العلم والدين متناقضان مما يؤدي بالمؤمن إلى رفض العلم كله. فالتناقض لا يكون إلا إذا توحد الاعتبار وتوحدت الجهة كما يقول المناطقة. ولكن الاختلاف ولا أقول التناقض، بين الدين والعلم

في هذا الصدد يرجع إلى اختلاف المجالين والعالمين بالنسبة للدين والعلم. فحسب العلم أن يقف عند ما يتاح له من عالم الشهادة، بينما يشمل الدين عالم الغيب الذي ليس موضوعاً للعلم الإنساني.

ولهذا السبب كان أسلوب النص الديني ذا طبيعة خاصة تميزه عن أسلوب التقرير العلمي. فلأن الدين يتحدث عن عالم الغيب وعن أمور تفوق وقائع الحياة وظواهر الطبيعة كالروح والملائكة، والمبدأ والمعاد، والخلق والبعث، وكان على الخطاب الديني أن يستخدم لغة البشر التي لم توضع للتعبير عن ذلك، لذلك جاء النص الديني مليئاً بكل صور المجاز، حيث تشير الألفاظ إلى دلالات متعددة تجاوز الدلالات المباشرة المعتادة. وليس لهذا الأسلوب المجازي أن يقارن بالأسلوب التقريري للعلم الذي تحدد فيه لكل لفظة دلالة واحدة لا تعدوها.

والإيمان الديني نوع من الميثاق والالتزام فهو ما وقر في القلب وصدقه العمل، وليس أمراً مشروطاً بما يدلل عليه العقل أو تثبته التجربة. ولأنه صالح لكل زمان ومكان فليس نسبياً أي مشروطاً بالزمان والمكان، وليس متغيراً قابلاً للتطور والتجاوز.

ويقوم الدين على المحتومية، وليس الحتمية كالعلم فالأخيرة مشروطة بالمقدمات التي تؤدي إلى نتيجة بعينها فإذا لم تقع المقدمات امتنعت النتيجة. على حين أن المحتومية لا تشترط مقدمات معينة لحدوث نتيجة بعينها لأن النتائج موكولة بمشيئة الله مهما تكن المقدمات. وهذا هو ما نعنيه أحياناً بالقضاء والقدر. ومعنى هذا أن المنهج العلمي لا شأن له في فهم تلك الأمور التي جعلها الله لنا امتحاناً وابتلاء لحكمة لا نعرفها. أما الدعوة الدينية إلى اتباع الأسباب فهي حث على العلم واستخدام المنطق ولكنها ليست ضربة لازب، على غير ما نجده في تعامل العلم مع الجانب الذي يخصه من عالم الشهادة.

وإذا كان الفعل الإنساني، كما يعالجه العلم، متصلاً بنتيجة، كما يقاس خارجياً، فإن الدين يمكن أن يقطع تلك الصلة بين الفعل ونتيجته عن

طريق التوبة اللاحقة، والمغفرة الإلهية إذا شاء الله. وكذلك يفرق الدين بين النية الباطنة والمظهر الخارجي، فلا يحاسب الفعل الواحد على نحو ولحد على منوال مطرد.

وثمة فارق جوهري يميز الدين من العلم، وهو أن الدين في نهاية الأمر معياري يدعو إلى ما ينبغي أن يكون، ويقيس الأمور وفقاً لأوامر الله ونواهيه. بينما العلم يصف ما هو كائن ويفسره ويحاول أن يتنبأ به. ولذلك فإن الدين عقيدة مكتملة نهائية منزهة عن التصحيح أو الإضافة. وليس العلم كذلك لأنه ما يزال يكتشف الجديد ويراجع نتائجه، ويصحح خطواته حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

٤ ـ العلوم الدينية

يقف على رأسها علم أصول الدين، أي علم الكلام أو التوحيد، أو هو اللاهوت الإسلامي وموضوعه أو هدفه إثبات العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، أو الدفاع عنها ولكن تحت مظلة الإيمان المسبق بالنص. فهو لا يصعد من التجارب والوقائع لكي يبلغ نتيجة عامة كما يصنع العلم بل يبدأ بالنص المسلم به ليستخرج منه تصوراً عقلياً معيناً وفهماً خاصاً للعقيدة.

ولقد تعددت وتناحرت فرق أهل الكلام حول تلك القضايا رغم لحتكامها جميعاً إلى النصوص الشرعية. ولم يقف النزاع عند الجدل بل تعداه إلى سفك الدماء بتكفير كل منها للأخرى واتهامها بالزندقة أو المروق.

أما علم الفقه فهو معرفة أحكام الله في أفعال العباد المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، من الأدلة الشرعية أي القرآن والسنة. ويقرر ابن خلدون، في مقدمته أن السلف كانوا يستخرجون تلك الأحكام الفقهية على خلاف بينهم وقال بضرورة هذا الاختلاف بين الفقهاء "بضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها للكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف، وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً. فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها، وأيضاً فالوقائع

المتجددة لا تفي بها النصوص. وما كان منها غير ظاهر في المنصوص فيحمل على منصوص آخر لمشابهة بينهما، وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورته الوقوع".

أما علم "أصول الفقه" فهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. أي هو المنطق الذي يضع القواعد لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، أي القرآن والسنة.

وهناك أيضاً علوم القرآن، والحديث، والفرائض، أي المواريث، وهي جميعاً "علوم" تعتمد على الحفظ والشرح على المتون، أي النصوص، ولا تبحث خارج النص لأنها لا تعني باكتشاف جديد بقدر ما يعنيها الاطمئنان إلى ثبوت النص وبيان المعايير التي ينبغي أن يلتزم بها المؤمن المكلف فليست مهمتها إذن قراءة ظواهر الطبيعة كما يصنع العلم المعاصر، بل قراءة النص الديني وإتقان فهمه وتأويله واستخلاص أحكامه.

وهذه العلوم جميعاً ليست علوماً موضوعية، بالمعنى الذي أثبتناه لها، أي أنها لا تعبر عن اتفاق وجهات النظر، وليس لها منهج العلم، بالمعنى المعاصر، الذي نحتكم إليه للتفرقة بين ما هو صادق أو باطل، والأمر كله متروك للاختيار وفقاً لمصلحة أو نزعة معينة. وإذا كانت العلوم المعاصرة قائمة على التراكم ثم التجاوز ثم التراكم على النحو الذي يجعل من صرح العلم طوابق يرتفع فيها الواحد فوق الآخر على أساس مشترك من المنهج العلمي، فإن العلوم الدينية بمثابة قصور وفيلات تتعدد بقدر اختلاف مذاهبها أو أعلامها.

٥ - أسلمة العلوم الاجتماعية

ربما اتفق معنا كثير من الدعاة على أن الدين لا يقدم محتوى معرفياً بعينه فيما يختص بالعلوم الطبيعية. ولكنهم يختلفون بصدد العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. فمنهم من يسمي علوم الطبيعة علوم التسخير أو علوم الوسائل بينما العلوم الاجتماعية هي علوم الغايات.

وقد يحلو للبعض أن يسمي علوم الطبيعة "بالفكر الهواء" أي الذي يتنفسه الجميع دون استثناء على أن تكون العلوم الاجتماعية هي "الفكر الجيش" أي المحتشد المعبأ للدفاع عن الإسلام في وجه الفكر الجيش لدى الغرب وهو علومه الاجتماعية.

ونحن نسلم معهم بأن العلوم الاجتماعية اليوم ليست على مستوى العلوم الطبيعية ولم تبلغ بعد مرحلة النضج التي تتوافر فيها الموضوعية التي يشترطها العلم. ولذلك ماتزال الاجتهادات فيها مشتبكة بأنساق فلسفية متضاربة وإيديولوجيات متنازعة. وليس في وسعنا أن نحرر صيغها ونتائجها النظرية من عناصر أخرى غير علمية مثل الالتزامات القيمية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

فما دام الأمر على هذا النحو من الخلاف والتنافس فلم لا يكون لنا علومنا الإسلامية بديلاً للعلوم الماركسية والرأسمالية وغيرها ؟

ربما كان هذا السؤال مشروعاً لو استبدلنا بكلمة علوم كلمة فلسفة علوم بالمعنى الذي أسلفنا بيانه أو علم كلام جديد. فنحن أحرار في فلسفة العلوم أو علم الكلام الذي نختاره أو نضعه مادمنا لا نطرحه بوصفه قضايا علمية يمكن أن يتفق حولها المسلمون وغير المسلمين. فالفلسفة وعلم الكلام مثل الدين، لا يتطلبان الموضوعية، وليس في مقدورنا كمسلمين أن ندعو غيرنا ونثبت لهم بالأدلة العقلية القاطعة والتجارب العلمية، كما يصنع العلم، إن الله اختار محمداً رسولاً وأنه أسرى به أو أن جبريل أقرأه القرآن، فكلها مسائل تخص الإيمان والتصديق، ومن قبل ذلك، الهداية من الرحمن. ولا يمكن أن ينقل أحد إيمانه إلى الآخر بالأسلوب العلمي إلا أن يشرح الله صدره للإيمان.

فإذا عجزت العلوم الاجتماعية اليوم عن الوفاء بشرط الموضوعية فهذه نقيصة لابد من السعي إلى إزالة العقبات التي تحول دون استكمالها. وليس لنا أن نجعل من هذه النقيصة مبرراً لدخول حلبة المنافسة بين الآراء التي تعلن تحيزها منذ البداية. فإذا أقررنا بامتناع الموضوعية أو استحالتها

بالنسبة للعلوم الاجتماعية، فإن الإمانة واستقامة القصد بل والذكاء البسيط، كل ذلك يفرض علينا الاعتراف باستحالة العلوم الاجتماعية، وبالتالي فليس ثمة ما يسمى علوم إسلامية، وعلوم غير إسلامية في مجال دراسة المجتمع والإنسان. وليس من الشرف أن نقيم "علوماً" نسميها إسلامية ونحن نعلم علم اليقين أن أساسها ومبرر اقتراحها هو غياب الموضوعية بمعنى إمكان الاتفاق بين الباحثين جميعاً مهما يكن من دينهم أو فلسفتهم أو أيديولوجيتهم. فإذا أردت علماً فيجب أن يكون موضوعياً وإلا فاطلب شيئاً آخر. وضع عليه اسمه الحقيقي دون تزوير. وليس الدين بحاجة إلى العلم لترسيخ الإيمان، فالعلم ليس معيار الدين، بل إن أهدافه أشد تواضعاً وأقل نفوذاً وشمولاً من أهداف الدين.

وإذا كان العلم إسلامياً فكيف أتداوله مع غير المسلمين ؟، أم أنه مقصور علينا، ولكل علمه كما لكل دينه ؟ وممن أقبل ذلك العلم الإسلامي المزعوم ؟ ما السلطة العلمية التي أحتكم إليها للاختيار من بين تلك العلوم التي ينتجها أصحابها باسم الدين ؟ أم أن لكل فرد الحق في إنتاج علمه الإسلامي الخاص ويطرحه في سوق حرة لتداول التعميمات الفردية التي لا تخضع لسلطة المنهج الموضوعي. ومن ثم لكل منا أن يصدر أحكامه ونظرياته، وليس لغيره أن يطالبُه بتأييدها علمياً وإلا رشقه بسهام التكفير أو اتهمه بسوء التأويل ؟

نحن إذن بإزاء خيارين لا ثالث لهما، فإما نسعى إلى تأسيس علوم اجتماعية موضوعية أو ننكر قيام العلوم الاجتماعية لاستحالة بلوغها للموضوعية.

فالمشكلة الحقيقية الراهنة في العلوم الاجتماعية هي اختلاط المنهج بالمنحى، وامتزاج العناصر العلمية بغير العلمية دون تمييز، بحيث وقع بعض الباحثين في هذه العلوم تحت إغراء إطلاق تسميات متعددة على مناهجهم ومن ثم لا نجد سبيلاً لإقامة اتفاق حول ما يصلون إليه من نتائج فجعلوا اتفاقهم حول المنهج مشروطاً بالاتفاق على المنحى الذي هو مواقفهم الدينية والفلسفية والسياسية. ومن هنا احتدمت الخصومة داخل العلوم

الاجتماعية المعاصرة. ولا مفر للخروج من هذا المأزق، من السعي إلى تحقيق الموضوعية التي لا تستجلب بالدعوات والعظات والخطابة، بل بتوافر شرطين هما :

الأول ويمكن تسميته "التساوق المنهجي". ويعني إمكان رد "المناهج" المختلفة حالياً، وتطويعها للترجمة إلى خطوات وإجراءات يمكن أن يؤديها أي باحث مهما أنكر المنحى الذي يقترح تلك المناهج

والثاني هو "التكافؤ القياسي". ويعني الاتفاق على التعريفات الإجرائية للمفهومات ومؤشراتها بحيث يمكن أن ننسبها إلى مقام مشترك يتيح المقارنة الدقيقة على أساس الاتفاق على وحدات القياس.

فعندئذ فقط، يمكن أن نؤسس الموضوعية للعلوم الاجتماعية، فنصوغ القضايا الاجتماعية على الوجه الذي لا يجعل الحكم عليها رهيناً بمعايير الحكم على المنحى دينياً كان أو فلسفياً أو أيديولوجياً. وبعبارة أخرى، تصاغ القضايا المختلف حولها في هيئة فروض علمية تقبل التحقق من صحتها أو كذبها. فتخرج بذلك العبارات التي تتضمن المصطلحات المستمدة من مجالات دخيلة على العلم، ولا تخضع للتحقق بالإجراءات العلمية.

وعلى أية حال، فإن أصحاب دعوة : العلوم الاجتماعية الإسلامية، ينتمون إلى تيار عريض تؤرقه التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب. فنراهم يوغلون في رفض نظرياته وأدواته العلمية وقد تملكهم شعور بالاستعلاء الزائف الذي يتملق الغرور والجهل لدى قرائه من الطلاب وأصحاب السلطان. غير أن اجتهاداتهم في هذه الصدد لا تبرأ من احتمالين، إذا أمعنا النظر : فإما أنها تضع تلك العلوم الموهوثة نظريات علمية صاغها غربيون ولكن تحت لافتات وعناوين إسلامية وترجمات بديلة يغترفونها من التراث القديم بعد أن تعتسف تأويلاً بعيداً ومغرضاً لأيات قرآنية وأحاديث شريفة، وإما لا تقدم سوى مضمون أخلاقي وعظي فضفاض تحت مصطلحات تذكرنا بعلم الكلام القديم لدى المعتزلة، والأشاعرة ومقالات ابن مسكويه والغزالي وابن تيمية، وأحياناً مصطلحات

ابن خلدون على أفضل الأحوال وهم في الحالتين، ينتزعون من الآيات والأحاديث ما يبررون به اقتناعاً مسبقاً لديهم في شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع، ولم يكن ثمرة اكتشاف من النص أو الواقع على السواء.

ومهما يكن من أمر تلك الدعاوي أو المحاولات، فإنها ترتد بالعلم إلى دلالته القديمة التي ألفها الناس في القرون الوسطى عندما قصر العلم على المتخصصين في الدراسات الدينية، وأصبح شرحاً على المتن أو تأويلاً للنص. وكان معيار الكفاءة "العلمية" الحفظ والتقليد. ويعني هذا في نهاية الأمر أن نستبدل أستاذاً بأستاذ نحفظ عنه ونقلده، وبدلاً من التلمذة على أساتذة من الغرب نعود إلى أساتذتنا المسلمين أمثال الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم ممن يزالون تحت التنقيب أو التحقيق. فحسب أصحابنا أن يعكفوا على قراءة الكتب فهو أيسر عليهم من مطالعة الطبيعة والإنسان لاكتشاف قوانين الوجود والحياة. فلهم إذن ما أرادوا، وليتركوا العلم لمن يتقن أدواته ويطيق مشقته، ويحمل تبعته.

وأغلب الظن أن أصحابنا، وقد أعوزهم الاطلاع والجلد على البحث، يدخلون سباقاً وتنافساً مع غيرهم من الباحثين الجادين، غير أنهم يودون لو كانت الغلبة لهم، ولكن بشروطهم. لذلك نراهم يقلصون حلبة المباراة إلى الحدود التي يألفونها، ويحفظون مفرداتها في في كتبهم القديمة وينازلون خصومهم بأسلحة النصوص ويمطرونهم بنبال التكفير والمروق، بينما العلم لا يتطلب لإنتاجه وصناعته امتحاناً للسرائر والضمائر، أو استظهاراً للمتون والشروح، فعندئذ يعلن سدنة العلوم الاجتماعية الإسلامية الحظر والتحريم لما يتجاوز أسوار ملعبهم المحدود !

الفصل الثامن

حوار حول علوم الدين وعلوم الحياة

تتربص بنا اليوم متغيرات عالمية عاصفة قضت على رأسمالية الدولة التي سادت النظم الشمولية جميعاً على اختلاف أيديولوجياتها، كما أدت إلى خلخلة "الاحتكار" في كل شئ. وفتحت المنافذ والمعابر بين البشر كافة، بحيث لا يمكن أن يأوى أي منا إلى سلطة ما تعصمه من خوض المنافسة في كل شئون الحياة، فكراً وسلوكاً.

وقد ضمتني جلسة إلى صديق تحاورت معه حول ما يحدق بنا من مخاطر في ظل هذا الأفق الشامل. وكان الحديث عن الشأن الديني.

سألني محدثي : ألسنا نؤمن بأن لا كهانة في الإسلام ؟

فقلت بلى، فقال : إذن فما بال هؤلاء الذين توظفهم الدولة للإمامة، والفتوى، وإقامة الشعائر ؟ وليس لهم من عمل، أو صنعة، أو تخصص آخر يكسبون به عيشهم لخدمة أنفسهم، وأسرهم، ومجتمعهم. وليس بينهم وبين غيرهم ممن يخدمون أديانهم، بوصفهم كهنة، إلا أن الدولة هي التي تختارهم، وتعدهم، وتدربهم، وتوظفهم بحيث يخضعون لقائمة المرتبات والحوافز والترقيات التي يخضع لها غيرهم من الموظفين. إذن فهم رجال دين (أي كهنة) ورجال دولة في الوقت نفسه. ألا يثير ذلك تساؤلاً ممن يؤمنون بأن لا كهانة في الإسلام ! فعاجلته بالرد، خشية أن يمعن في شططه، بأن من يعمل في شئون الدين لخدمة أمة المسلمين ليس رجل دين، أي ليس كاهناً، ولا يرسم كذلك من سلطة دينية ما، بل هو من علماء

المسلمين الذين يسري عليهم ما يسري على علماء البحث العلمي بدرجاته العلمية ومراتبه الوظيفية. وهنا تطامن غلواء محدثي قائلاً : هذا حق، فهم يحملون درجات العالمية (بكسر الميم نسبة إلى العالم أي رجل العلم) على مراتبها ومستوياتها حتى الدكتوراه. كما أن النخبة منهم "يعينون" في مجلس أعلى للعلماء والباحثين هو "مجمع البحوث الإسلامية". والذين لم يسعدهم الحظ أو آثروا العمل بالقطاع الخاص الديني يحظى أو يحتفظ بأحد ألقاب ثلاثة، فهو إما مفكر، أو كاتب، أو داعية، ويضاف إليه وصف "إسلامي".

وعندئذ تساءل في حيرة : لماذا يختص مثقف مسلم بهذا الوصف دون سائر المثقفين المسلمين ؟

وكانت إجابتي حاضرة جاهزة، وهي أنهم بخلاف غيرهم من المسلمين قد حباهم الله بقسط وافر من علوم الدين، فأصبحوا فقهاء مما يعني بالعربية علماء.

فقال صاحبي : أفهم ما تقصد إليه إذا ما كان ما تحفل به الصحف وبرامج الإذاعة والتليفزيون من ردود على أسئلة القراء والمستمعين والمشاهدين فيما أشكل عليهم في شئون عباداتهم ومعاملاتهم، وإن كنت أجد فيه أحياناً اختلافاً كثيراً بين الآراء. فلقد قرأت من قبل أن فضيلة المفتي السابق أباح أرباح البنوك، بينما حرمها فضيلة شيخ الأزهر السابق بوصفها ربا آنذاك، وكذلك اختلف الرأي حول ختان الإناث، فقد أعلن فضيلة شيخ الأزهر السابق فتواه الشهيرة : "الختان واجب على الرجال والنساء، وأنه لو اجتمع أهل بلدة على ترك الختان، حاربهم الإمام (أي الحاكم) كما لو تركوا الأذان". واستطرد محدثي قائلاً : إنني أعلم أن المسلمين الذين يسكنون إلى جوار الحرمين الشريفين في السعودية لا يختنون الإناث، ولم أسمع بأن حرباً قد نشبت هناك لذلك السبب. كما أن مشكلة تدمير التماثيل في أفغانستان ليست ببعيدة، وربما يقترن بها تحريم التصوير، فناً كان أو فوتوغرافياً خشية مضاهاة خلق الله. وعلى أية حال فالأمثلة تقصر عن الإحصاء والحصر. فإذا ما كانت علوماً، فكيف نفسر

ذلك الاختلاف؟

فأعانني الله سبحانه في الرد عليه بسندين اثنين، يصعد أولهما في الزمن إلى ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، ويرد الثاني إلى فضيلة الدكتور طنطاوي عندما كان مفتياً للديار المصرية في صحيفة الأهرام ٢٠ / ٢/ ١٩٩٦ فقد أقر ابن خلدون بحتمية ذلك الاختلاف بين الفقهاء (العلماء) وذلك "بضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها للكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف. وأيضاً، فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً. فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها، وأيضاً فالوقائع المتجددة لا تفي بها النصوص. وما كان منها غير ظاهر في المنصوص فيحمل على منصوص آخر لمشابهة بينهما، وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورته الوقوع".

أما فضيلة الدكتور طنطاوي فيرد الاختلاف بالنسبة للأحاديث النبوية إلى اختلاف الفقهاء في فهم المقصود من الحديث، وتفاوتهم فيما يحفظونه من السنة النبوية، واختلافهم في العمل بما يصل إليهم من أحاديث، فقد يصل الحديث إلى أحدهم من طريق لا يثق برواته فلا يعمل به، لأنه يظن برواته أو أحدهم الخطأ أو عدم الحفظ، وقد يصل بالطريق نفسه إلى آخر فيعمل به لوثوقه بجميع رواته .. ومن الأمثلة على ذلك الأحاديث التي وردت في إثبات الشفعة، عمل بها الأحناف ولم يعمل بها غيرهم. والخلاصة أن الفقهاء يتفاوتون في اشتراطهم العمل بالحديث، فمنهم من يتشدد في ذلك، ومنهم من هو أقل تشدداً لاسيما بعد أن ظهر الوضاعون الذين نسبوا إلى الرسول ما لم يقله، وقد فعلوا ذلك لأسباب متعددة منها الخلافات السياسية أو الدينية، ومنها العصبية للجنس أو القبيلة، ومنها التقرب للخلفاء والأمراء. وكذلك يرد ذلك الاختلاف إلى عدم تدوين السنة في العهد النبوي وفي عهود الصحابة. وكذلك اختلاف البيئات والعادات والعرف، باختلاف الأقطار الإسلامية وتباعدها، فإن كثيراً من الأحكام لا يهتدي إليها إلا على ضوء تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فإذا ما اختلفت المصالح

باختلاف البلاد والبيئات، اختلفت الأحكام تبعاً لها، وقد غير الإمام الشافعي كثيراً من آرائه حين انتقل إلى مصر، لما رآه فيها من عادات لم يشهدها في العراق والحجاز.

فقال لي محدثي، بمناسبة ذكرك لصحيفة الأهرام، فإني قد قرأت فيها للكاتب الصحفي عبده مباشر ٣ / ١٢ / ٢٠٠٠ تحت عنوان "تنقية كتب التراث .. لماذا" يقول : "كل الذين هاجموا الدين الإسلامي أو حاولوا تشويهه، وكل من سيسعى مستقبلاً لارتياد هذا الطريق ما عليه إلا أن يقرأ في كتب التراث ليختار منها أسانيده التي تدعم فكره وموقفه ووجهة نظره. ومع وضوح هذه الحقيقة، فإن علماء الدين الإسلامي المتشددين منهم وغير المتشددين، اقتصر جهدهم على إطلاق الحملات ضد من هاجموا وعملوا على تشويه الدين الإسلامي، ولم يفكروا في إعادة النظر في كتب التراث لتنقيتها من الشوائب ومن كل ما يتعارض مع نصوص القرآن والمنطق. وكما هو معروف فإن هذا التراث ليس نصاً إلهياً بل هو عمل من أعمال بشر، وأياً كان أوزانهم أو أقدارهم أو تاريخهم فإنهم جميعاً ليسوا من المعصومين، ولا يمكن أن تكون أعمالهم معصومة بأية صورة من الصور" ثم يعدد الأستاذ عبده مباشر الأمثلة من البخاري ومسلم والترمذي وابن حنبل والطبري والبيهقي وابن حزم وابن ماجة وأبي داود وغيرهم. أمثلة لا يمكن أن يقبلها عقل مؤمن بالقرآن الكريم أو صاحب حس سليم.

فقلت له ذكرتني بعبارة مأثورة اعتدنا أن نقولها عندما يستدرك على ما نقول : "يعني غلطنا في البخاري" ! بل إن كثيراً من بسطاء أهل الريف يخشون من القسم كذباً بالبخاري ولا يستحون من القسم بالمصحف !

فرد عليّ : بل أذكرك بما هو أفدح، فعندما ناقش الدكتور مصطفى محمود، وهو من هو في صدق إيمانه وحسن إسلامه، مسألة الاعتماد على ما يروي من أحاديث، وهو لا يقصد بذلك إنكار السنة أو إنكار صحة ما يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم، بل يتشكك في صدق الرواة، وموهبتهم في الحفظ، ومقدرتهم العقلية، بحيث لا يقبل إلا ما يوافقه القرآن

الكريم والمنطق السليم لكي يصدق ما يروى أو ينكره، عندئذ قامت قيامة العلماء، وخصصت خطبة الجمعة لأسابيع طويلة للتهجم عليه، وإعلان كفره، طبعاً دون ذكر اسمه.

فقلت له لأحسم ذلك الموقف الذي التبس على صاحبي، ليس لأحد أن يتحدث في الإسلام دون أن يتزود بعلوم الدين التي يدرسها الأزهر الشريف، وليس لمصطفى محمود أو لغيره أن يحدث أمراً في الإسلام، ويصطنع الاجتهاد. وهو فارغ اليد من علوم اللغة، والفقه والقرآن ناسخه ومنسوخه، والحديث : صحيحه وحسنه وضعيفه، إلى آخر سلسلة علوم الدين. فاستوقفني ليسأل : ما شأن الناسخ والمنسوخ، أليس القرآن كله هو الذكر الحكيم ؟؟ فقلت أصبت، ولكنها مادة تدرس لطلاب الأزهر ليحفظونها يقسم فيها القرآن إلى محكم، وناسخ ومنسوخ (أي ملغى !). والغريب أن المنسوخ في نظرهم هو كل ما يتعلق بالصبر، والرحمة، والمعاملة بالحسنى، وغيرها من هدى القرآن، ويزعمون أنها نسخت بما يسمونه (آية السيف) والسيف لفظ لم يرد في القرآن قط بل هي آية تأمر بقتل المشركين أينما وجدوا، ويدخل أهل الكتاب في المشركين إلا إذا دفعوا الجزية .. فخذ مثلاً : من المنسوخ : "إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون" "الزمر"، "الحكم لله العلي الكبير" (غافر). "ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن" "السجدة" نسختها آية السيف، "فاصبر على ما يقولون" "ق" نسخ الصبر بآية السيف، "واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا" (الطور) كذلك، "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" "النجم" نسخ ذلك بقوله تعالى "والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم" فلولا هذه الآية، كما يقولون، لبطلت الشفاعة، "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم" "العنكبوت" نسخت بآية السيف، "ادفع بالتي هي أحسن" "المؤمنين". "فأصفح الصفح الجميل" "الحجر"، "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها" "الأنفال" كلها منسوخة ملغاة إلا في التلاوة بفعل آية السيف ! ومن هنا فإن الموافقة على هذه الآراء لا تجعل من القرآن الكريم كتاب هداية، بقدر ما يصبح بيان اعلان بالحرب. كما أن المنطق البسيط ينكر علينا أن

نعتقد أن الله يعدل عن حكم إلى آخر وهو العليم الخبير. أما ما ورد بشأن النسخ في القرآن فمرده، والله أعلم، إلى بعض ما نزل من قبل في التوراة وليس في القرآن نفسه. أقول هذا وأنا موقن بأن كثيراً من "علماء" الدين لا يقرونني عليه.

وعاد صاحبي يسأل عن اجتهاد د. مصطفى مخمود وهو يكاد يجاريه فيما ذهب إليه. هل كان إسلام المسلمين ناقصاً حتى منتصف القرن الثالث الهجري الذي ظهرت فيه الأحاديث وصحيحا البخاري ومسلم، وهل أدرك عمر بن عبد العزيز، الذي طلب لأول مرة تدوين الأحاديث، أن إيمان المسلمين منقوص؟

فقلت له كلا، فإن السابقين إلى جمع الأحاديث وبيان السنة لم يكونوا على يقين ثابت مما صنعوا بحيث يحملوا كافة المسلمين على الأخذ برواياتهم، فهذا مالك بن أنس، يعترض على الخليفة العباسي المنصور عندما أراد منه أن يجمع المسلمين على ما في "موطأ" مالك من أحكام، كما جمع عثمان بن عفان المسلمين على مصحف واحد، وقال له : "لا تفعل يا أمير المؤمنين".

فتساءل محدثي، إذا كان الأمر أمر اجتهاد يختلف البعض فيه عن البعض الآخر، فيصيب بعضهم، ويخطئ آخر على أساس من الحجة والبرهان، فلماذا إذن نطالع في وسائل الإعلام ونسمع من خطباء المساجد ما يكشف عن نبرة حادة تفيض بالاتهام والوعيد، فضلاً عن التشكيك في نوايا البشر والتفتيش في ضمائرهم توطئة لتكفيرهم وإغراء السلطة أو الغوغاء بهم. فأنا أقرأ مثلاً في الأهرام (٢١ / ٥ / ٢٠٠١) لأحد أساتذة الأزهر مقالاً مقتضباً يطالب فيه تحت عنوان "دعاة الفتنة" بالاعتقال والقتل لمن لديهم فكر منحرف لا ينفع معه الحوار، ولا يفيد معه الجدل، ولا يمكن معالجته إلا بالعزل التام أو الموت الزؤام". ويقول أيضاً "إن سلاح النقد لا يمكن أن يحل محل نقد السلاح. ثم يستشهد بقول القرآن الكريم، في غير موضعه بطبيعة الحال. "فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً" وكان يقصد بهؤلاء ما يسميهم بسدنة الفكر الدخيل ودعاة

التغريب". ثم أقرأ لفضيلة أمين مجمع البحوث الإسلامية، وهو يوجه خطابه لأحد أساتذة الأزهر الذي تجاسر وناقش آراء د. زغلول النجار في روز اليوسف (٩ / ٦ / ٢٠٠١) : "ارفعوا أيديكم عن زغلول النجار". ياطلاب المجد الأجوف انتهوا خير لكم، هوجم الأزهر الشريف بشراسة فما سمعنا لكم ركزا .. سعار الحقد يعمي ويصم، زغلول النجار داعية وإن ورمت أنوفكم !".

بل إن أكثر ما نسمع من مجمع البحوث الإسلامية هو اخبار الحظر والمصادرة والتحريم، ولم نعلم أنه أنتج بحوثاً أو تدارس موضوعاً مما يشغل الناس في حياتهم فكراً أو سلوكاً. فاجتهاداته في معظمها سلبية، ولم نسمع له ركزاً (أي حديثاً خافتا) وعملاً إيجابياً واحداً يتمثل في إضافة أو إبداع يليق بمجمع للبحوث، وليس إدارة للرقابة، أو المضبوطات لا تدرك أن "الإنترنت" وغيره ينشر كل ما يصادر، وبدلاً من آلاف القراء يقبل عليه الملايين في كل مكان في العالم. وبما أن إدارة للرقابة أو المضبوطات ليس من وظيفتها رد الحجة بالحجة أو مناقشة الفكر بالفكر، فحسبها التعامل مع "جسم الجريمة" وتحويل "جسد" المتهم وليس عقله، إلى جهات الضبط والتحقيق والمحاكمة وبعدها السجن أو القتل.

ووافقت صاحبي على مشروعية تساؤله ودهشته، وذكرت له أن ما يحدث اليوم عندنا كان يحدث ما يحاكيه في العصور الوسطى في أوروبا قبل نهضتها، فقد اجتمع لرجال الدين السلطة الزمنية والدينية، فكانوا أولي الأمر في الحكم السياسي، والرأي العلمي، والافتاء الديني، ولم يكن لكتاب أن يتداوله الناس إلا إذا كان ممهوراً بعبارة لاتينية هي : nihil obstat التي تعني "لا مانع". وتتبئ تلك العبارة عن تأشيرة إدارية لا يملك توقيعها إلا من كان له النفوذ والصلاحية، والسلطان. وهي بعينها ما يصنعه مجمع البحوث الإسلامية، الذي تعرض عليه كل شئون الحياة علمية، أو فنية، أو فكرية وغيرها، اللهم إلا الشئون السياسية لأن أعضاءه ينعمون بحظوة القيادات السياسية التي أصدرت أوامرها بتعيينهم، أو فوضتها للقيادات الدينية التي سبق أن اختارتها القيادات السياسية. ومما

يثير التساؤل في هذا الصدد أمران، الأول : أن عرض الشئون والوقائع التي يستأذن المجمع في أجازتها أو حظرها يتم معظمها باعتماد مرجعية لاجتهادات قديمة تقف غالباً أو عادة عند القرن الثالث الهجري، وحبذا لو ازدانت بأسماء بدوية لم تعد تستعمل اليوم مثل بلتعه، وخثعمة، وعكرمة .. وذلك تأكيداً للرأي القائل بأن الكلام كلما أوغل في القدم، توثق ثبوته وتعمق تقديسه .. وربما يرد ذلك، بين أسباب أخرى كثيرة، إلى أن معظم أعضاء المجمع من علماء الأزهر الشريف، وقد وقفت مواد دراستهم ونصوصهم عند هذه الفترة القديمة، ومن ثم فهم يجيدون حفظها وتوظيفها، ولكنهم سرعان ما يفتون في كل شئ حديث أو معاصر.

والأمر الثاني هو التاريخ الممتد منذ الدولة الأموية لهيمنة السلطة أو الدولة على علماء الدين، وقد يفلت بضعة أفراد من ذلك ويدفعون ثمن استقلالهم. ولكن ظلت "المؤسسة" الدينية نفسها في حضانة السلطة السياسية وتحت رعايتها كإحدى مؤسسات الدولة التعليمية، أو العلمية، أو الإدارية أحياناً. ولابد من الاعتراف الصريح بالمكانة المرموقة للمتخصصين في شئون الدين .. غير أن المفارقة تتبدى في أنهم يتجاوزون ذلك التخصص أو يتوسعون فيه عندما يعلنون أحكامهم في كل شئون الفكر والفن والسلوك، ليس بوسائل الحوار، بل بإشهار سيف التكفير والتفريق بين الأزواج كإجراء تمهيدي لما هو أخطر وأنكى.

وهنا سألني محدثي وكيف الخروج من هذا الوضع التاريخي ؟ فكان جوابي الحل أو المسيرة نحو الخروج خطوتان، الأولى نظرية، والثانية عملية.

فأما الأولى فهي بيان معنى العلوم الدينية ونصيبها من "العلمية" كما ندركها في العلوم الطبيعية والاجتماعية، لكي نكون على بينة من أمور ديننا ومعاشنا.

فيقف على رأس تلك العلوم علم أصول الدين (أو الكلام أو التوحيد) وموضوعه أو هدفه إثبات العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. أو الدفاع عنها

ولكن تحت مظلة الإيمان المسبق بالنص. فهو لا يصعد من التجارب والوقائع لكي يبلغ نتيجة عامة كما يصنع العلم بل يبدأ بالنص المسلم به ليستخرج منه تصوراً عقلياً معيناً، وفهماً خاصاً للعقيدة. ولقد تعددت وتناحرت فرق أهل الكلام حول تلك القضايا رغم احتكامها جميعاً إلى النصوص الشرعية. ولم يقف النزاع عند الجدل، بل تعداه إلى سفك الدماء بتكفير كل منها للأخرى واتهامها بالزندقة أو المروق.

وإذا كانت الشريعة هي أحكام الله في أفعال العباد المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، فإن علم الفقه هو معرفة تلك الأحكام، وهي معرفة إنسانية يصيبها ما يصيب قدرات الإنسان من تفاوت واختلاف، وصحة وفساد. وقد ذكرنا من قبل أسباب الاختلاف في الاجتهاد.

أما علم أصول الفقه، فهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف أي هو المنطق الذي يضع القواعد لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية جميعاً. ولقد استخدم الأصوليون كافة مصادر التشريع، ومنها القرآن والسنة والإجماع والقياس، وكذلك المصالح المرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، والعرف .. الخ والمهم في كل هذا ألا يتعارض مع "مقصود" الكتاب والسنة. فالاستحسان مثلاً باب واسع جداً وهو يستخدم إذا ما كانت الوقائع الجديدة قد دل على حكمها نص أو إجماع، ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدي إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة، فيعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقضي ذلك العدول (حروب الردة، عام الرمادة، سهم المؤلفة قلوبهم، فرض الضرائب، طريقة استخلاف عمر تدخل في هذا الباب ..) فإذا كان القياس كاشفاً لحكم الأصل في الفرع عند الاشتراك في علة واحدة، فإن الاستحسان ترك لحكم كان يجب أن يطبق على واقعة ما لضرورة أو حاجة .. وشرح ذلك أن المسلمين بعد وفاة الرسول عندما واجهوا مطالب ومشكلات جديدة بادروها بحلول جسورة وجديدة أيضاً، ولم تكن ثمة خشية على إيمانهم العميق .. ومن ثم اكتسبت ممارساتهم عند من جاء بعدهم ثوب التوقير والتقديس. ومن هنا جاء علم أصول الفقه ليصدق على اجتهاداتهم ويبحث

عن تسويغ منهجي لهم ولمن يأتي بعدهم، ودليلنا على ذلك أن أصحاب أصول الفقه عندما يبسطون مصادرهم ويثبتون جدارتهم لا يجدون لها تأييداً إلا في ممارسات السلف وحدهم. فالطريق الفعلي معكوس، فالبشر يخوضون الممارسة أولاً ثم يأتي دور التسويغ والتقعيد من بعدها. غير أن المسألة تبدو أحياناً وكأنها على العكس من ذلك فيقال أن عمر بن الخطاب صنع كذا استحساناً أو استصحاباً إلى غير ذلك من المصطلحات الأصولية الجديدة مما يوهم بأن ثمة قواعد شرعية جاهزة ومنصوص عليها. والواقع أن الأصل هو الممارسة وليس التطبيق، فالقاعدة ليست محددة صريحة لتطبق، بل الممارسة الفعلية هي التي تنشئ القاعدة فيما بعد في أغلب الأحيان، وهكذا نجد أن القواعد المنتزعة من الممارسة ليست على مستوى واحد، كما أنها ليست على اتفاق لأن الممارسة مواقف متعارضة من أوضاع متعددة متغيرة.

وهناك أيضاً علوم القرآن، والحديث، والفرائض (أي المواريث)، وهي جميعاً علوم تعتمد على الحفظ وشرح النصوص، ولا تبحث خارج النص لأنها لا تعني باكتشاف جديد بقدر ما يهمها الاطمئنان إلى ثبوت النص وبيان المعايير التي ينبغي أن يلتزم بها المؤمن المكلف.

فليست إذن قراءة لظواهر الطبيعة والإنسان والمجتمع كما يفعل العلم المعاصر، بل قراءة النصوص المتعلقة بالدين، واتقان فهمها وتأويلها واستخلاص أحكامها.

ولا تنهض هذه "العلوم" الدينية، على "الموضوعية" العلمية. ليس بالمعنى الخلقي، بل المعنى المنهجي، فهذه الموضوعية تعني إجرائياً إحراز الاتفاق بين الباحثين المختلفين في الرأي، عندما يزاولون نفس الإجراءات المنهجية دون الإهابة بشروط مسبقة قد تتعلق بالعقيدة الدينية أو القومية، أو السياسية أو غيرها مما لا يمكن حسم النزاع فيه بالبحث العلمي. وينبغي لنا لكي ننصف المؤسسة الدينية أن نؤكد أن رجالها أنفسهم ينكرون "علمية" تخصصاتهم عندما يعمدون أغلب الأحيان إلى إغلاق باب الحوار وحسم القضايا بالحظر والتحريم. ولا أحسب أن من بين

أدوات العلوم الأخرى ذلك المعيار، أو ذلك السلاح، إلا ما كان يحدث في الاتحاد السوفييتي السابق عندما عوملت الماركسية كدين وعلم عام يهيمن على سائر العلوم والاكتشافات، أو كما كان يحدث في العصور الوسطى الأوربية.

ومهما يكن من أمر، فإن اختلاف الاجتهادات المتفاوتة في "العلوم" الدينية يمكن فهمها منطقياً إذا ما طبقنا عليها ما يسمى في مناهج بحث الرياضيات بالنسق الاستنباطي (أو الأكسيوماتيك axiomatic) وهو الذي يتجلى بوضوح في الهندسة، فهو يبدأ من مقدمات هي التعريفات والمبادئ والمسلمات (أو المصادرات) ثم يستنبط منها ما يلزم عنها بالضرورة المنطقية من نظريات برهانية وهي التي نسميها نظريات أو مبرهنات الهندسة theorems والتي تختلف عن النظرية الوقائعية theory في علوم الطبيعة والمجتمع. فيأتي المجتهد (أو عالم الدين) فيضع ما يختاره ويؤثره من مقدمات تختلف عن مقدمات غيره من المجتهدين، ثم يستنبط منها بالمنطق الخالص ما يترتب على قبول صحتها. ويأتي غيره فيضع مقدمات مختلفة، فيبلغ نتائج مختلفة. وهذا هو الشأن في الاختلاف بين هندسة إقليدس، وهندسة ريمان، وهندسة لوباخفسكي فقد بدأ كل منهم بمقدمات مختلفة عن طبيعة السطح يتأدى منها إلى نتائج مختلفة فإذا كان مجموع زوايا المثلث قائمتين عند إقليدس فهي أقل من ذلك عند واحد منهما وأكثر من ذلك عند الآخر. كما أن الخطين المتوازيين يتقابلان عند امتدادهما بخلاف ما يذهب إليه إقليدس. وعلينا أن نختار ما يلائمنا من هذه الهندسات، ولا نتقاتل حولها.

ومثال ذلك في العلوم الدينية أن من يبدأ مقدماته من آية السيف سيصل بمنطق يقيني إلى نتائج أي إجتهادات أو فتاوي تختلف تماماً عمن يبدأ مقدماته بالآيات التي زعم أصحاب الناسخ والمنسوخ إلغاء معانيها أو حكمها.

فالدين أساس علينا أن نبني من فوقه، ولكن دون أن يكون هو البناء نفسه. وهو حافز على العلم دون أن يكون هو نظرية من بين نظريات

العلم. وهو باعث على إطلاق طاقاتنا لنصنع ما هو أفضل فيما نختار من بين بدائل عديدة دون أن يكون هو نفسه أحد هذه البدائل فلا نقول هناك زراعة إسلامية، وسياسة إسلامية، واقتصاد إسلامي. وعلم نفس إسلامي .. الخ لأننا إذا خلطنا بين هذه المجالات والمستويات صدق علينا المثل المشهور : يشير الحكيم إلى القمر، فينظر الأبله إلى الأصبع !

فقال محدثي، فهمت، ولكن ما الحل العملي ؟ فأجبته، هنا فقط يمكن أن نفتح الطريق أمام ما يتمناه الجميع ويتحدثون عنه وهو التجديد في الفكر الديني. فإذا ما أزحنا العقبة الرئيسية انكشف الطريق أمامنا فسيحاً واعداً.

وينبغي أن نعترف قبل كل شئ بأن الحال في التعليم الديني على ما هو عليه لا يبشر بهذا التجديد. فإن ما يلزمنا هو أن نوثق بين ما يسمى بعلوم الدين التي تدرس حتى اليوم كمادة للحفظ والشرح على المتون والاستنباط الجاهز سلفاً، وبين مجالات حياتنا بأسرها. وذلك بشرط ولحد، أن يبدأ التخصص أو التضلع في علوم الدين بعد أن يكون المرء قد تعلم، وتخصص، وتدرب، وعمل في شأن من شئون الدنيا والحياة. ثم له من بعد ذلك أن يعكف على الاطلاع الواسع في تلك العلوم التي تزوده بها معاهد أو كليات ينفق عليها أهل البر والتطوع ولا تكون تابعة للوائح المالية الحكومية. ومن ثم تحقق فعلاً لا قولاً "ليس في الإسلام رجال دين أو كهنة" وبذلك نستعيد مجد السلف الصالح من الأئمة العظام الذين كانوا يأكلون من كد عملهم ولا يخافون في الله لومة لائم ولا يخضعون لترغيب أو ترهيب.

ومن قبل ذلك نطمئن إلى أن اجتهاداتهم على صلة وثيقة بما يجري في الحياة الراهنة ولا تكون مجرد قياس أو مماثلة على حياة عاشها القدماء، ولم تعد مطابقة لما نحياه اليوم. وعندئذ يتيسر السبيل إلى عقد الحوار بين مختلف الاجتهادات التي تعرضها كل وسائل الإعلام دون أن يزعم أصحابها سلطة خاصة أو مكانة يمتازون بها على غيرهم من عباد الله.

والواقع أن الإيمان الإسلامي باليوم الآخر الذي يملكه الله سبحانه وحده لأنه مالك يوم الدين، هذا الإيمان لا يليق أن يغتصبه البعض للحكم على

البعض الآخر في الحياة الدنيا، وهو الذي يعصمنا من الحرب الأهلية غير المعلنة بين المواطنين.

فالاختلافات في الاجتهاد لا يمكن لأحد أن ينصتب نفسه فيها حاكماً يقضي بينها باسم الله، وإن كان له أن يحكم فيها باسم المصلحة التي يراها، ويتحمل مسئولية حكمه في دنياه، وذلك لأن الله "يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون" "البقرة".

الفصل التاسع
صدام الحضارات ومفهوم الغرب

مع تسارع التحولات في عالمنا المعاصر، لا يكاد يفيق المرء من تسمية جديدة للعصر حتى يدهمه وابل غزير من تسميات أخرى. وتسعى تلك الأسماء الجديدة إلى اختزال كل ما يطرأ من تغيرات متعددة ومتباينة، في قبضة متغير واحد يهيمن على سائرها ليغدو تنظيراً وتفسيراً أوحد لا يشرك به.

ومن أمثلتها : عصر المعلومات، العصر التكنترونى، الموجة الثالثة، نهاية الأيديولوجية، ما بعد الصناعي، ما بعد الحداثى، ما بعد البنيوي إلخ.

غير أن كل مصطلح منها قد خلص إليه الباحثون من مجال دراسي معين كعلم الاجتماع، أو الاقتصاد، أو الفلسفة السياسية، أو فلسفة العلم، أو النقد الفني.

والذي يعنينا من كل ذلك هو "آخر صيحة" في عالم المصطلحات المثيرة للجدل، وهو "صدام الحضارات" الذي نشر في صيف ١٩٩٣ مقترناً بعلامة استفهام كمقال مطول في مجلة "الشئون الخارجية" لصامويل هنتنجتون" مدير معهد "جون أولن" للدراسات الاستراتيجية" بجامعة هارفارد. والمقال دراسة في إطار مشروع بحث تحت عنوان "الأوضاع الأمنية المتغيرة والمصالح القومية الأمريكية". والنتيجة الأخيرة التي توصل إليها هي "أن المصدر الأساسي للصراع في العالم الجديد لن يكون أيديولوجياً، أو اقتصادياً بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر والمصدر الغالب في الصراع ثقافياً".

ثم صدر للمؤلف كتاب تحت عنوان: "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي" عام ١٩٩٦ وما لبث المؤلف أن أوجز الكتاب في مقال نشرته مجلة "الشئون الخارجية" في العام التالي تحت عنوان: "الغرب متفرداً وليس عالمياً" وهو ما سنتناوله بالنقد فيما يلي.

فالغرب يمثل في نظره حضارة أو ثقافة تميزه عن غيره وبالتالي فليس ممثلاً لحضارة عالمية تشمل سائر أقطار العالم.

ويعلن المؤلف بذلك انتسابه إلى الأصولية الغربية التي تمتد جذورها في التاريخ كما يقول إلى أكثر من ألف عام.

ويرد "هنتجتون" على الدعوى القائلة بأن ثقافة الغرب ينبغي أن تكون ثقافة العالم، وذلك بتفرقته بين التحديث والتغريب. فالأول هو الذي يمكن أن يشارك فيه العالم غير الغربي، وإن كان الغرب هو تربته الأصلية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بينما كان الغرب غربياً قبل ذلك بزمان طويل.

١ - السمات الفارقة للغرب

أي الخصائص والأصول التي تميز الغرب قبل أن يجري تحديثه. وهي تتمثل في نظره في عدد من النظم والمؤسسات والممارسات والاعتقادات التي تصوغ جوهر الحضارة الغربية.

أ - التراث الكلاسيكي من الإغريق والرومان.

ب - المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية مستبعداً منها الأورثوذكسية.

جـ - اللغات الأوربية.

د - الفصل بين السلطة الروحية والزمنية.

هـ - حكم القانون.

و - التعددية الاجتماعية والمجتمع المدني.

ز - الهيئات التمثيلية.

حـ - النزعة الفردية.

ويستدرك قائلاً بأن الغرب، فيما يتعلق بكل واحدة من تلك السمات، لا ينفرد بها دون سائر الحضارات التي ربما تشترك معه في إحداها أو بعضها. ولكن اتحادها معاً في توليفة أو مركب هو الذي أتاح للغرب تفرده بها.

ولا نختلف كثيراً مع المؤلف فيما أجمله من سمات مميزة للغرب، إلا أننا نختلف معه إلى أبعد مدى للاختلاف عندما يجعلها أصيلة في الغرب قبل أن تجري عمليات التحديث. وأرجو أن يلاحظ معي القارئ الكريم احتفاءه وتركيزه على مصطلح التحديث المحايد دون أن يلفتنا إلى محتواه أو دلالته الاقتصادية والسياسية الخاصة بسياق تاريخي موضوعي معين، وكأنه مجرد معطف خارجي ميسور لأن ترتديه أي أمة أو مجتمع أو دولة.

والواقع أن كل تلك السمات التي يزعم أنها كانت موجودة قبل ما يسميه بالتحديث، لم تنشأ قط قبل عصر النهضة، الذي يقرنه المؤرخون بالتحديث، وهو العصر الذي بدأ في القرن الرابع عشر، أو الخامس عشر، على الأصح، في إيطاليا. وتفاوتت أنصبة سائر البلدان الغربية منها، والتي لم تكن تسمى كذلك إلا بعد قرون، على مراحل متباعدة.

ولكنه لكي يثبت أصالتها الغربية القديمة استخدم بتوسع طريقة في الاستدلال والتقاط المعلومات لا يمكن وصفها بأقل من الاستخفاف بعقل القارئ الرشيد، وقد يشفع له في ذلك القصور، أو يدينه على السواء، أنه ليس مؤرخاً أو عالماً بل هو مخطط استراتيجي سياسي أمني.

ففيما يتعلق بالتراث الأغريقي الروماني كسلف عرقي، لم يتذكره

الأوربيون إلا عندما أحسوا بالحاجة إلى شعارات جديدة تشجع على الفردية والحرية الشخصية وتمجيد مملكة الإنسان على الأرض، والرغبة في إعادة اكتشاف العالم والإنسان بعيداً عن سطوة الشروح الكنسية لسفر التكوين. وتغافل تماماً عن الحقيقة التاريخية المعروفة وهي أن إحياء التراث الكلاسيكي وما اقترن به من النزعة الإنسانية والحركة العلمية كان تعبيراً عن قيم جديدة مضادة لفكر الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية الحامية له، واحتجاجاً عليه.

بل إن هذا التراث الكلاسيكي في معظمه كان مدفوناً أو مجهولاً، ونقل إلى "الغرب"، كما يعترف المؤرخون الغربيون، عن طريق الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، كما فر به بعض البيزنطيين (أي الأورثوذكس المحرومين من الحضارة الغربية في نظر مؤلفنا) من القسطنطينية إلى بعض مدن إيطاليا عام ١٤٥٣. وكانت هذه المخطوطات بين أيديهم، ولكنها لم تثمر أو تستخدم إلا لأنها وجدت تربة فتية في مدن إيطاليا التي كانت ساحة حوار موضوعي مع الشرق العربي الإسلامي جرى فيها التبادل بين السلع التجارية والمنجزات الثقافية مما غير من علاقة الفئات الاجتماعية، بعضها ببعض، وأنشأ فئات بورجوازية "أي سكان المدن" جديدة تتخذ من العودة إلى ذلك التراث ذريعة وقناعاً يغلف تمردها، وتحول قيمها، ووعيها الذاتي الجديد بالإنسان.

وبالنسبة للمسيحية الغربية يغفل المؤلف الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت وكأنها نوع من المشاجرات أو الخلافات بين الرفاق. ولم يذكر لنا لماذا نشأت البروتستانتية، وازدهرت في المجتمعات الصناعية الحديثة بينما سادت الكاثوليكية الدول الأقل نمواً في النظام الرأسمالي.

وأما الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، فلم يكن ذلك متاحاً إلا بعد صراع عنيف مع السلطات الحاكمة باسم الدين، أو باسم الحق الإلهي للملوك فمصطلح الحكومة "الثيوقراطية" لا نعرف له أمثلة صريحة إلا في الغرب إبان العصور الوسطى. وتم الانقلاب عليها لترسيخ الحرية الفردية والعصامية التي اقترنت بالمثل الجديدة للنظام الرأسمالي "أو

البورجوازي" الوليد.

وكذلك حكم القانون الذي يزعم المؤلف أنه موروث عن الرومان. وكأن علينا، نحن القراء، أن نمحو من ذاكرتنا حكم الاستبداد في العصور الوسطى الذي جعل الغربيين أنفسهم يطلقون عليها "العصور المظلمة". ولا أظن أن حكم القانون يسري عندما يسود الظلام ! فلم يحدث ذلك إلا عندما انتزعت البورجوازية، الصاعدة الضمانات الملائمة "لحرية العمل والمرور" التي أصبحت فيما بعد شعار الثورة الفرنسية.

أما حكاية "الماجنا كارتا" التي يحرص عليها "هنتنجتون" عنواناً للأصولية الغربية، فقد أصدرها الملك جون الذي اغتال شقيقه الملك ريتشارد "قلب الأسد" في طريق عودته إلى انجلترا بعد أن أبلى بلاءه المعروف في الحروب الصليبية "المقدسة". وكانت "الماجنا كارتا" مجرد بيان لحقوق النبلاء إزاء الملك وليس للشعب أو العامة نصيب فيها.

ويبلغ استخفافه بعقل القارئ أقصى مداه، عندما يتحدث عن التعددية والمجتمع المدني، بوصفهما مميزين للغرب منذ قديم الزمان.

فبدلاً من مفهومها الواضح الذي نشأ فقط في المجتمع الرأسمالي تعبيراً عن الهيئات والمنظمات غير الحكومية، يضعها عنواناً على كل الطوائف والجماعات مثل نظم الرهبنة والأديرة، وطبقة النبلاء الأرستوقراطية، وطبقة الفلاحين، والحرفيين إلخ. وكأن المجتمعات الأخرى ليس فيها مثل تلك الجماعات أو ما يقابلها. فلم يقل لنا من كان يسيطر على من، وما علاقات الصراع بين القوى المختلفة، واكتفى بجمعها أو جردها جنباً إلى جنب دون إشارة إلى الصراع أو التغير، أو نوع الصلة بين هذه التجمعات وبين السلطة أو الحكومة. وأصدق مثال على تلك الخفة والسطحية قوله بأن الهند لديها مثل الغرب نظام للطبقات. فهل ياترى يشبه نظام الطبقات المغلقة في الهند، وهو الذي ينضوي تحته "المنبوذون"، نظام الطبقات في الغرب الحديث؟

ويرتب على تصوره الشائن للمجتمع المدني نتيجة هي وجود الهيئات التمثيلية للفئات و"الطبقات" السابقة. ويستخلص منها ببساطة نشأة مؤسسات الديمقراطية الحديثة. وهو مفهوم شاذ عن الديمقراطية يجعل منها مجرد وجود فئات متجاورة يعبر كل منها عن مصالحه ولكنه لا يذكر لنا كيف تعبر عن نفسها، هل سراً، أم علانية وهل تلجأ إلى الإرهاب أم إلى الحوار؟. كما لا يذكر لنا كيف تمارس سلطتها، أو تحقق مصالحها، وكيف ترشح فئة ما للاستيلاء على السلطة، وتنظيم العلاقات بين هذه الفئات؟

ثم يقول في نهاية سماته الفارقة، أن النزعة الفردية هي العلامة المحورية المميزة للغرب. ولم يذكر، كعادته، متى حدث هذا في الغرب، وكأنها سمة أزلية للغرب منذ فجر التاريخ.

موجز القول تنتسب الملامح أو السمات السابقة جميعاً إلى مرحلة تاريخية هي عصر النهضة الذي كان محصلة تفاعلات، وتبادلات وصراعات دامية بين الإمبراطورية الإسلامية في الشرق عبر البحر المتوسط، والدويلات العربية في الغرب على حدود فرنسا من جهة، والإمبراطورية الرومانية "المقدسة" وما انفرط عنها من إمارات وممالك متناحرة، من جهة أخرى. ولم يبدأ الشعور بما يسمى غرباً إلا بعد فترة طويلة مع ازدهار النظام الرأسمالي وما أدى إليه من استعمار لبلدان الشرق.

٢ ـ المسلسل الدرامي للصراع

لعل ما سبق يتيح لنا أن نعيد النظر فيما زعمه المؤلف من تسلسل لمراحل الصراع في التاريخ. فكان الصراع قديماً بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب "ربما يقصد القوميات"، ثم بين الأيديولوجيات، وبعد انتهاء الحرب الباردة، سيكون الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد.

أما فيما يتعلق بالمرحلة الأولى فيطرحها المؤلف كما لو كان التاريخ حكاية أو قصة مسلية تلعب فيها أهواء الحكام وأمزجتهم الشخصية. الدور الرئيسي دون أدنى اعتبار لمتغيرات التطور في السياق الاقتصادي

والسياسي والاجتماعي التي تعبر عنها النخب الحاكمة، وتحدد اتجاه الصراع ونوعيته.

وبالنسبة إلى المرحلة الثانية التي كان فيها الصراع بين القوميات، فلم يحدث مصادفة أو تبعاً لخطة خفية لمسار التاريخ كشف الوحي عنها لمؤلفنا، وجعله يمضي من مرحلة إلى أخرى حتى يصل إلى محطته الأخيرة عند صراع الحضارات، فنشأة القوميات كما يدرسها الطلاب، كانت أحد النتائج الرئيسية لسيطرة الفئات التجارية والصناعية التي كانت في حاجة إلى إطار محدد، بعيداً عن الإقطاعيات المنقسمة والإمبراطوريات المترهلة، للمنافسة على أسواق العالم، والاستيلاء على المواد الخام، وتشغيل الأيدي العاملة الرخيصة. ولم يشهد العالم حروباً شاملة إلا بين البلدان الرأسمالية كما حدث في الحربين الأولى والثانية. وهي التي حشدت فيها العساكر من الفئات الدنيا للدفاع عن أصحاب المصالح في بلدانهم، أولئك الذين نفخوا في الجنود المشاعر القومية المشبوبة.

أما ما يسميه "هنتنجتون" بحروب الأيديولوجيا، فهو استمرار للمرحلة الرأسمالية، ولم تكن أمراً مستقلاً. وينبغي لنا أن نتذكر أن الحرب العالمية الثانية لم تنشب إلا بعد اثنين وعشرين عاماً من قيام الخصم الأيديولوجي للغرب وهو الاتحاد السوفييتي.

ولم تكن خطورة الماركسية السوفيتية في نظر الغرب تهديداً نظرياً، فلقد كانت أقوى الأحزاب الشيوعية نشطة في الكثير من بلدان الغرب. بل كانت تهديداً بإمكان أو احتمال ظهور دول تنافسها على أسواق العالم. فلقد كان الاتحاد السوفييتي بعد "لينين" رأسمالية دولة تحكمها طبقة بورجوازية بيروقراطية لا تملك أدوات الإنتاج، على مستوى الشركات الخاصة، ولكنها كانت "تملك" اتخاذ القرار في أدوات الإنتاج. واستفحل خطرها في تشجيعها لبعض قادة العالم الثالث على الخروج عن طاعة الغرب مما يؤدي إلى التقليل الفادح من مكاسبه بعد إخراجه لألمانيا وإيطاليا واليابان من حلبة المنافسة بعد الحرب، ولو مؤقتاً.

٣ ـ إعادة صنع النظام العالمي

والجديد الآن هو اختفاء هذا المنافس العنيد، ومن هنا صيغ مصطلح النظام العالمي الجديد الذي يعني اجرائياً "السطوة العالمية المنفردة الجديدة". وكتابات هنتنجتون تفضح ذلك صراحة فيما يلي من سطور.

يقول إن الحضارة الغربية قد تجاوزت مرحلة الدول المتحاربة، وتمضي الآن قدماً نحو مرحلة الدولة العالمية. ولن تكون هذه الدولة إمبراطورية، كما كان الأمر في الماضي، بل مركباً من الفيدراليات والكونفدراليات والنظم والهيئات الدولية.

ويكشف المؤلف عن مركز هذه الدولة، عندما يقول صراحة أن الوحدة الغربية لا تعتمد على ما يجري في أوربا من وقائع، بل على ما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية. وتفضل الولايات المتحدة أوربا ـ العمود الثاني للغرب ـ في قدرتها على استقطاب مثلث الاتجاهات لغيرها من المجتمعات.

الاتجاه الأول نحو الجنوب عن طريق الهجرة المستمرة من البلدان اللاتينية بإدماج المكسيك في "اتفاقية أمريكا الشمالية للتجارة الحرة" (النافتا).

والاتجاه الثاني نحو غرب الولايات المتحدة في مجتمعات شرق آسيا التي تتميز بالثروة والنفوذ المتزايدين، وذلك بتطوير مجموعة باسيفيكية أوسع من صورتها المصغرة الحالية والمتمثلة في مؤتمر "التعاون الاقتصادي الآسيوي الباسيفيكي" (آبك). أما **الاتجاه الثالث** للاستقطاب فهو إلى الشرق منها، إلى أوربا. وهو لازم لمزيد من التطوير الأعمق للروابط المؤسسية عبر الأطلسي لقيام منظمة اقتصادية شمال أطلسية تكون قسيماً للحلف الأطلسي "الناتو".

ولكن المؤلف، بكرم وسخاء، يفتح الباب أمام أمريكا الجنوبية لتصبح العمود الثالث للحضارة الغربية، ولكن بشروط هي: ترسيخ الديموقراطية،

والسوق الحرة، وحكم القانون، والمجتمع المدني، والنزعة الفردية، واعتناق البروتستانتية!! ولا أدري كيف يستقيم. هذا مع إصراره على تذكيرنا بأن الغرب حضارة منذ فجر التاريخ ؟؟

ويفسر هنتنجتون ما يقوم من خلاف أحياناً بين أمريكا وأوربا على أنه ليس نزاعاً بينهما على المصالح، بل هو مجرد خلاف في سياستهما إزاء أطراف ثالثة.

ويحذر المؤلف أوربا من استغلال الغير لهذه الخلافات قائلاً بأن صون وحدة الغرب، رغم كل شئ، هو الأمر الضروري والجوهري للحيلولة دون هبوط أو خفض النفوذ الغربي في شئون العالم. فإذا ما اتحد الغرب سيصبح حضوراً أو وجوداً هائلاً مثيراً للرعب على المسرح العالمي. وإذا ما انقسم على نفسه سيقع فريسة سهلة لمسعى الدول غير الغربية لاستغلال خلافاته الداخلية.

ويستعيد المؤلف عبارة "بنجامين فرانكلين" القائلة "بأن على شعوب الغرب أن تتعلق ببعضها البعض، وإلا سيعلقوا فرادى على حبل المشنقة".

ويلح هنتنجتون دوماً على أن مسئولية تعزيز التماسك داخل الغرب تقع على عاتق أعظم دول الغرب قوة وهي الولايات المتحدة. وبهذا وحده يمكن حماية وتقوية المصالح، والقيم، والثقافة للحضارة الغربية الرفيعة، الثمينة، والفريدة التي يشارك فيها.

٤ - الخطاب السياسي، والنزعة الثقافوية أو الأصولية

عندما يلح قول موجز، كبرشامة سهلة التناول، على السمع والبصر، فإنه ما يلبث أن يفرض نفسه تفسيراً مبذولاً للجميع، ويدفع عنا مشقة البحث والتمحيص، ويصبح موضوعاً للتعقيبات والتأكيدات، وخاصة إذا ما جاء على لسان شخصية بارزة في الغرب، فيرقى إلى مستوى الحكمة والمسلمات لأنه أيضاً يصادف هوى في نفوسنا. ألم يكن صراع الحضارات المسوغ الدعائي لتعبئة وقود الحرب من الشباب لخوض القتال في العصور

القديمة، والحديثة التي تعد النظم الفاشية مثالاً صارخاً له، ولم تكن قوى الحلفاء المقاومة للفاشية أقل حماساً في استخدام الشعار نفسه بمضامين مختلفة؟

إذن فهو شعار قديم، وعلينا أن نفرق بين الأسباب الموضوعية التي أدت إلى الصدام أو الصراع أو الحرب، وبين الدعاوي والشعارات التي يتخذها أطراف الصراع.

بعبارة أدق علينا أن نميز بين الخطاب السياسي التعبوي الذي يعلنه الفريق الحاكم، وبين الأسباب الحقيقية أو المادية.

إن بيانات الساسة مثال بارز على الخلط المتعمد، ولا نعرف زعيماً أو قائداً عسكرياً صرح بخططه ومصالحه الحقيقية لتعبئة الجماهير ودفعهم إلى سلخانة الحرب.

فالبيان أو الخطاب السياسي، من بين كل الخطابات الأخرى، هو الذي يستمد عباراته من معجم الأخلاق والدين والعرق. ودراسة التاريخ تكشف لنا عن هذه المفارقة التي تنتمي إلى الكوميديا السوداء. وقد علمنا التاريخ أن كل آليات التبرير السياسي مستمدة من العناصر الثقافية كالدين والقومية، واللغة، والقيم والتقاليد ونحوها.

والسياسة هي طرق إدّارة الصراع. وتفسير الصراع بتلك العناصر الواردة في الخطاب السياسي، سواء للاستهلاك المحلي أو الخارجي، هو ما يسمى بالنزعة الثقافوية التي تفسر التاريخ والسلوك الإنساني بوجه عام على أنه محصلة لعوامل ثابتة لا تتغير، وكأنها أنماط وقوالب صب فيها الفرد بحيث تناظر الغريزة في الحيوان.

والأصولية، على اختلاف لغاتها وأساليبها، أبرز صور النزعة الثقافوية التي تجمد كل متغيرات الحياة والصراع في أصل أو أساس واحد. ويشارك الأصوليون المتنازعون في تناقض داخلي في دعاواهم التي توجز في نهاية الأمر كما هو الحال أيضاً عند "هنتنجتون"، في الدين، ورغم أن

الدين بحكم التعريف دعوة عالمية للبشر جميعاً. وعلى أية حال، فلا يهمنا هذا الخلل في منطقهم الانتقائي، لأن ما يعنينا هو أن خطابهم سياسي في نهاية التحليل.

ولقد انتشرت النزعة الأصولية، الآن، ليس بوصفها اكتشافاً علمياً لسر الصراع بين الدول، فقد ابتذلت منذ زمان قديم من كثرة الاستخدام، ولكن عقب سقوط كثير من المسلمات العصرية، وفشل النظم القائمة في ستر عوراتها. كان لابد في غمرة التخبط أو الفراغ التنظيري، وضرورة الانخراط في المزاحمة الدموية والسوق الحرة، كان لابد من التفتيش في الدفاتر النظرية العتيقة للعثور على أصول أو أسلاف، أو أرباب حارسة.

إلا أن الأصولية الغربية التي يهيب بها المؤلف تختلف عن الأصولية الإسلامية، أو الشرقية بوجه عام في أن الغربية تتخذ من السمات الفارقة القائمة في الحاضر أساساً، ثم تستدير إلى الماضي البعيد لإيجاد جذور قديمة لتفسير الحاضر. أما النزعة الأصولية لدينا، فإنها تجعل من الحاضر انحرافاً عن أصل قديم جداً كان يمثل في نظرها العصر الذهبي لهذه الحضارة. وينبغي إذن استعادته ليخلص لنا بريئاً من كل شائبة دخيلة خارجية.

وفي هذا الاختلاف بين النزعتين ترجح كفة الأصولية الغربية المزعومة في ميزان القوى لأنها تحيا عصرها الذهبي في حاضرها الفعلي الذي تحاول تبريره بالتاريخ القديم وعلم الآثار. على حين ينشغل الأصوليون الإسلاميون بالتنقيب في الماضي البعيد عن عصرهم الذهبي، تاركين مهمة قيادة العالم لمن يملكونه فعلاً، ومقدمين لهم العون بضرب مخالفيهم من مواطنيهم، وتخريب اقتصاد بلدانهم بكل همة وحماس.

ولأن هنتنجتون مخطط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، ومثل دور التلميذ عليهم، وطبق دعاواهم بمهارة محترف سياسي، ومفكر براجماتي لا يعنيه من كل ذلك إلا ما تدره تلك الفكرة من نتائج عملية نافعة لاحتكارات الرأسمالية

الأمريكية. وهي فكرة قدمها له الأصوليون على طبق من فضة أو أثمن من ذلك كثيراً.

فصدام الحضارات يخدم أولاً في تشجيع الأصوليين الذين تطوعوا لضرب اقتصاد بلادهم أو إضعافه في وجه المنافسة الخارجية الغربية. بل إن الدولة الأصولية الأولى، إيران، يحكمها حزب البازار الي يعتمد على الاستيراد. وتؤدي ثانياً إلى تغذية الأصولية الإسلامية والتأكيد على صحتها لتكون ذريعة مقبولة للصدام الذي يعرف "هنتنجتون" نتيجته المظفرة سلفا، ومن "فمك أدينك"، أو إن شئنا الترخص قليلاً : "من ذقنه وافتل له".

وثالثاً الأصولية الغربية دعوة صالحة لتعبئة العدد الأكبر من جماهير الدول الأوربية والأمريكية، وإثارة حماسهم للانخراط في حروب كولونيالة جديدة بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية في العصور الوسطى. ولتكون أيضاً بديلاً عن العدو القديم، إمبراطورية الشر الشيوعية، الذي انتهى مفعوله كملاط أو غراء يضم جماهير البسطاء المقهورين في دول الغرب، إلى موقف موحد يخدم مصالح أصحاب الاحتكارات التي أصبحت تحظى بقداسة الدين، وحرمة الهوية ولا ينبغي أن ننسى أن الكثير من شرفاء المواطنين والمثقفين الغربيين ينكرون، بل يزدرون ذلك المستوى من التفكير أو التنظير.

وختاماً ، فإن صدام الحضارات، هو صدام الاحتكارات، وما يعرضه "هنتنجتون" في كتاباته لا يعدو أن يكون تبريراً لاحقاً، أو ترديداً، على أحدث طراز، لصيحة "ألنبي" القائد البريطاني عندما دخل القدس عام ١٩١٨ : "الآن انتهت الحروب الصليبية".

وأغلب الظن أن الجديد، إن وجد، في "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي" هو إحياء التراث الكولونيالي.

الفصل العاشر

التراث المستعار وصدام الحضارات

تزدحم الساحة الفكرية، سواء في عالمنا العربي أو خارجه بكثير من الاجتهادات التي تسعى إلى إعادة النظر فيما يسمى بالمركزية الغربية، والرغبة في نزع إسارها والخلاص من غوايتها. ولقد تلقت هذه الاجتهادات دعماً مضاعفاً من الخطاب الفلسفي "لما بعد الحداثة" في الغرب. وهو خطاب حباه الحظ بحليف قوى من الأحداث التي تلت تصفية الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول الشيوعية الأوربية. وتشترك تيارات "ما بعد الحداثة" جميعها في إعلان نهاية الزعم بوجود حقيقي لمركز واحد، أو بنية أو تجانس، فهي حكايات كبرى فات أوانها، وفقدت وظيفتها. كما أنها استسلمت، على نقيض الحداثة، للتعبير عن نقض البناء والتفسخ، والانقسام. ولابد أن تفضي تلك الاجتهادات إلى الحديث عن تعدد المراكز والصدام الجديد بين الحضارات أو الثقافات، وإعادة النظر في رسم خرائط تاريخية مخالفة لما أدى إليه الاعتقاد بأن الحضارة أو الثقافة الأوربية هي نفسها الحضارة الإنسانية العالمية، أو هي المركز الذي تدور من حوله التوابع، وتحيط به الأطراف.

ويفترض ذلك التصور المركزي أنه خط، أو قضبان لقطار بدأت رحلته من التراث اليوناني، وألحقت به المسيحية.

ومن ثم يترتب على هذا أن ما يختلف عن الحضارة الغربية قد واصل مسيرته من خط مختلف، وتطور من جذور مباينة ضلت به الطريق إلى أن يغدو حضارة عالمية مؤثرة.

ولذلك نجد من المفكرين الغربيين من يؤكد أن أصحاب الأصول الأخرى لأنواع التراث المختلفة عن تراث الغرب أصبحوا اليوم الطرف الخصيم للغرب، وذلك بعد أن انتهت الحرب الباردة بين الكتلة الغربية الرأسمالية والكتلة الشرقية الشيوعية.

والآن حان للإسلام في الشرق الأوسط كما يدعي هؤلاء أن يتخذ دوره عدواً للغرب.

والواقع أن جمهرة كبرى من مفكرينا يبتهجون بهذه النبوءة القصيرة النظر، ويسلمون بما ادعاه أصحاب النزعة المركزية الغربية من انتسابهم إلى التراث المسيحي الهيليني، أو إن شئت اصطلاحاً مطولاً : "التراث اليهودي - المسيحي - الإغريقي - الروماني". وكأنه تراث غريب عنا، ومن نسل وثني أو منحرف أو مغتصب. ومن ثم علينا أن ننكفئ على أنفسنا لنحصنها، وننعم بثمرات تراثنا القديم الخاص.

ونحن لا نتفق مع التصور الغربي الخبيث الذي يصرف الأنظار إلى عدو جديد تعبأ الجهود لمنازلته دفاعاً عن مصالح أصحاب الثروة والنفوذ في الغرب الذين كسدت بضاعتهم بعد الحرب الباردة التي كانت ترويجاً لسلعة العداء للشيوعية.

ولا نقتنع، في نفس الوقت، بما يذهب إليه المنافحون عما يسمى بالأصالة أو الهوية أو الخصوصية، وهي شعارات حميدة مشروعة إلا إذا أريد بها شئ آخر وهو إشعال حرب أهلية بين من يطلق عليهم "الإسلاميون والعلمانيون"، بالتعتيم على كشف المشكلات الحقيقية، والإنصراف عن اقتراح حلول واضحة محددة لها يجري حولها الحوار الحر.

وسنحاول فيما يلي أن نضع المشكلة على النحو الذي يؤذن بحلها، أو نكشف على الأقل زيفها، ولعل ذلك يكون نافعاً في ألا نقع فريسة، عن رضا وحماس، لفكر يحث عليه ويظاهره أصحاب المصالح العابرة للقارات في الغرب نفسه.

معالم حضارتنا

وليسمح لي القارئ الكريم أن أقدم بين يديه مسلسلاً تاريخياً لأطوار الحضارة أو الثقافة عساه يستخلص منه ما يشاء، سواء ما يتصل بالصدام الحضاري أو ما يتعلق بحوار الحضارات ويخرج بالنتيجة أو الموقف اللذين يرتضيهما.

ولا أزعم أن ما أقدمه جديد على القارئ إلا بقدر ما أجتهد فيه من ترتيب للوقائع واستخلاص النتائج.

فنحن على علم بأن ثقافتنا وحضارتنا في مصر وفينيقيا وما بين النهرين قد سبقت حضارة اليونان. ولكن علينا أن نحدد المعالم الخاصة بثقافتنا القديمة، والسياق الحضاري الذي نشأت فيه، كما نصنع مثل ذلك في الحلقات أو المسارات الثقافية الأخرى التي أعقبتها.

بدأت الثورة الكبرى في المجتمع الإنساني بالزراعة على ضفاف الأنهار في الشرق الأدنى القديم، فكانت الخطوة الباكرة نحو الحضارة التي توسل بها الإنسان إلى إعادة إنتاج الطبيعة وحفزته إلى المعرفة بمسار الحوادث والتنبؤ بمجرى الطبيعة خلال الزمان. كما أدت إلى وجود فائض للطعام صالح للحفظ والنقل والتبادل، مما أدى إلى قيام نظم للمعايرة، والقياس، والعد، وطرق التسجيل التي تفوق الذاكرة البشرية. ومن ثم نشأت الكتابة والرياضيات العملية. وتطلبت أعمال الزراعة في الأراضي التي تغمرها مياه الفيضان كل عام ضبط مياه النهر مما استلزم إنشاء المصارف والجسور وتوزيع المياه على الأراضي الذي تطلب بدوره سلطة الدولة المركزية والتي أدت إلى السلطة المركزية في العقائد والأفكار التي أصبحت ديناً. ولم يترك للفكر سوى أن يتناول المشكلات العملية التي دارت أساساً حول قهر الموت بالخلود وتحقيق العدالة. وحتى إذا ما تغيرت رؤية العالم الشاملة فإنها تصبح ديناً جديداً مثلما حدث مع أخناتون. ومن ثم خرجت الأفكار والاجتهادات في صورة حكمة عملية، وإذا ما دونت قنعت بالطقوس والشعائر، وقصص التأديب وعظات التهذيب. وأما أفكارهم عن الآلهة

التي عادة ما تكون مساعدة لإلـه واحد رئيسي، فقد كانت خارجية بـعيدة ليتسع نفوذها على كل شئ. ولذلك حاول المؤمنون أن يحـظوا بـرضاهـا وعونـها عن طريق إحلالها في أوثان وتماثيل ليمكنهم من التعامل مـعهـا بسهولة، وعن كثب، عندما يستدرجها إلى مسكنه أو معبده.

حضارة الإغريق

أما اليونان، فقد أتيح لهم سياق حضاري آخر فقد كانت المهن والأنشطة الرئيسية هي الرعي، والملاحة، والتجارة. وهي أنـشطـة تمـتاز بـحريـة التجوال والانتقال من مكان إلى آخر. وبالتالي تحث عـلى التأمـل ونقـل المأثورات المختلفة عبر الأقاليم والأجيال. وأتـاح هذا الـلقـاء مع الـغيـر المختلف في تصوراته عن العالم، نوعاً من التسامح، أي القدرة على تقبل الخلاف، فلم ينغلقوا على أنفسهم أو يروا فيمن يختلف عنهم كائنـاً ناقص العقل أو الإنسانية، بل يمكن أن تعقد معه صلات المقايضة والتبادل.

ويضاف إلى ذلك أن تضاريس أراضيهم وغيبة الاستقرار عن أنشطتهم حملتهم على الاستقلال السياسي لمدنهم الصغيرة. فالـدولة هـي المدينـة. ومن ثم افتقدوا، وقد يكون ذلك لحسن الحظ، السلطة المركزية التي كانت تهيمن على الحضارة المصرية وربما كان الأهم من كل ذلك أن الـديانـة لديهم لم تكن مركزية كما كانت لدى المصريين، وبالتالي لم تكن آلهتهـم تحظى بما تحظى به الآلهة المصرية من التقديس. وعلامة ذلك أن سقراط كان ينصح المسافرين إلى مدن أخرى بأن يعبدوا آلهتها، ليس عن نفاق أو تقية، بطبيعة الحال، بل لأن الآلهة لديهم أشبه بالبشر في أخلاقهم وأفعالهم. فلم تكن بعيدة نائية عنهم بل أقرب إلى الأولياء والقديسيين اليـوم مثـلمـا يتشفع القاهري أو المرتحل إليها بالسيدة زينب "خفيرة مصر" أو يتقرب من يدخل طنطا من السيد البدوي .. الخ وقد ترجع مكانة آلـهـة الإغريـق المتدنية إلى غياب السلطة المركزية التي تجسدت في فرعون وتجـردت في رع أو آمون.

وهنا نتريث قليلاً لنتبين أثر ذلك على ثقافتهم.

فهم يميزون في صلة الإنسان بالواقع أو العالم مستويات ثلاثة. الأول هو التجربة المباشرة وهي "الأمبيريا"، وتقوم بدور الالتصاق بالواقع فتتخذ منه الخبرات والمنافع، دون سؤال عن السبب في نجاحها أو ملاءمتها. والثاني التقنية أي "التخني"، وتعني اتصال الإنسان بالواقع عبر الأدوات. والثالث، وهو المهم، والجديد في ثقافتهم، هو العلم والمعرفة أي "الابستميه" وهو الانفصال عن الواقع لاجتياز مسافة بين الإنسان وبينه ليعود أكثر استيعاباً وفهماً له، توطئة للسيطرة عليه في المدى البعيد وتقوم "الابستميه" على اكتشاف النظرية أي "الثيوريا" التي تعني النظر والتأمل. ومن هنا أضحت التفرقة واضحة متميزة بين صاحب النظر وصاحب العمل وخاصة أن العمل لديهم مقترن بالعبيد وهم كثرة عندهم.

وقد أتيح للإغريق، وهذا هو سر ما يقال عن معجزتهم النظرية التي جاءت على غير مثال، وهي الفلسفة والعلم، أتيح لهم أن يعملوا النظرية فيما أفادوه واغترفوه من معارف الشرق الأدنى القديم، وخاصة مصر، التي لولا معارفها لما استطاعت الفلسفة أو العلم أن تقوم لهما قائمة. ولكن على نحو خاص لأنهم لم يكونوا مجرد ناقلين بل صانعين مبتدرين لنشاط متميز جديد. فالمعارف المصرية كلها، كما قدمنا، لا تعني بالنظرية. فعلى سبيل المثال كان المصري في قياسه لمساحة الأرض يستخدم أحياناً حبلاً ذا تسع عقد يمكنه من قياس قطعة أرض تتخذ شكل مربعات ثلاثة على أضلاع مثلث قائم الزاوية، كما نقول اليوم في علم الهندسة، ولكنه لم يحاول قط أن يتأمل أو يبحث نظرياً لماذا كان المربع القائم على وتر المثلث معادلاً المجموع لمربعين الآخرين وذلك بحسب تعبير الهندسة فيما بعد، أما فيثاغورس فقد استطاع بالنظرية أن يبرهن على ذلك ويفسره، ويجعل منه تعميماً يصدق على غير ما بدأ به في قياس الأرض. بل إن كلمة هندسة باليونانية "جيومتريا" تعني حرفياً قياس الأرض مما يدل على أصلها المصري التجريبي "الامبيريقي" رغم أنها ليست كذلك كعلم رياضي. ويمكن أن يقال الكثير في أمثال ذلك. فالمعرفة أي "الثقافة" المصرية تنتمي إذن إلى الأمبيريا بينما تنتمي عند اليونان إلى الفلسفة والعلم، أي الابستميه.

والفلسفة، وهي التي تعني حرفياً باليونانية "محبة الحكمة" تكشف لنا تسميتها جدة المشروع الثقافي الإغريقي فالحكمة لديهم كما هي لدينا، تعني القدرة على التعامل مع التجارب المنوعة، وحفظها في الذاكرة، والنصيحة باختيار إحداها لحل مشكلة عملية. أما محبة الحكمة، فتعني تقدير الحكمة أي القدرة على تجريد ما هو عام في مختلف التفاصيل والجزئيات، وتحديد ما هو سبب في محصلة التجارب، على ألا يكون ذلك للانتفاع العملي المباشر لأنها ليست وصفات مجربة تصلح لإنسان دون آخر، بل هي تعميم وتجريد وتفسير.

تيسر لليونان إذن، بسبب ما أسلفنا، أن يخلصوا المعارف أو التجارب أو الخبرات المصرية وغيرها من جوانبها الكهنوتية، ومن صلاتها بالعمل المباشر، والنفع العاجل. كما أنها تركت آلهة أساطيرها المشغولة بشئونها الخاصة، وشقت طريقاً موازياً آخر لتفسير العالم وهو الفلسفة.

وكانت المشكلة الرئيسية لنشأة الفلسفة أو العلم هي تفسير تعدد الأشياء وتغيرها. لذلك كان موضوعها في بدايتها على يد "طاليس" وغيره من فلاسفة المادة الحية (الهيلوزيين) هو البحث عن أصل واحد في مقابل التعدد، ويكون ثابتاً في مقابل التغير، لذلك كان الماء عند طاليس هو الأصل الثابت. ويبدو جلياً استعارة الماء من ثقافة مصر والشرق الأدنى التي تحدثت الأساطير عندهم عن الماء أصلاً أول لكل العالم. غير أن "طاليس" أدخله في إطار نظري يمكن مناقشته مع غيره من الفلاسفة دون إهابة بسلطان عقيدة أو أسطورة معينة، فلم يذكر قط أن ما بلغه كان إلهاماً علوياً، أو وحياً إلهياً بل هو اجتهاد عقلي.

غير أنه جعل للآلهة وظيفة تخالف وظائف آلهة "الأوليمب" فوضعها في كل شئ حيث يقول "العالم مملوء بالآلهة" فاستخدم مصطلح آلهة للتعبير عن القوى الباطنة المؤثرة ولكن القابلة في نفس الوقت للتأمل والبحث بمعزل عن الأساطير.

أما المرحلة الثانية من الفكر اليوناني فهي العصر الهيلينستي، الذي جاء بعد غزوات الاسكندر لبلاد اليونان وغيرها وانصب طموحه في إقامة "كوزموبوليتانية" أي "الدولة الكونية" التي تتحدث لغة واحدة هي اليونانية ولكن تضم عقائد وفلسفات وأجناساً متزاوجة وكانت الاسكندرية في مصر العاصمة الفعلية لهذه الحضارة الهيلينستية التي كانت مكاناً صالحاً للتوفيق والامتزاج بين ثقافة الشرق الأدنى، وفلسفة وعلوم اليونان من غير قيود. إذ لم تكن بالاسكندرية تقاليد راسخة قديمة، ولا مصالح خاصة مهيمنة، وكان بمقدور الناس من مختلف الأجناس والأديان الالتقاء بها. وقد دفع ذلك إلى التسامح الفكري الذي يعد التربة الخصبة للتمرد على القيم القديمة وخلق القيم الجديدة التي من شأنها أن تشجع على البحث العلمي الحر. فظهر جالينوس وبطلميوس وإقليدس وغيرهم ممن أقاموا أسس العلوم الفيزيائية والبيولوجية والرياضية والجغرافية.

غير أن الشلل أصاب هذه العلوم لأن الباعث عليها لم يكن بغية استخدامها لأن المجتمع لم يكن باحثاً عن بديل لعضلات العبيد. فلم يكن ثمة حافز على التقدم وانحصر العلم في نخبة معزولة.

وبذلك كان تراث اليونان الهيلينستي بذرة جيدة، ولكنها غرست في أرض صلدة في تلك الحضارة. ونتبين من ذلك أن تلك الثقافة بإطارها النظري قد أخذت محتواها من ثقافة مصر والشرق الأدنى.

معالم الديانات الثلاث

أما الديانة اليهودية فلاشك أنها نشأت في مصر، واقتربت من كثير مما ألهم به أخناتون ولكنها بارتباطها بقبيلة بدوية، انكفأت على نفسها وامتنعت عن التبشير بها خارج بني إسرائيل. ولا أعني أنها ليست ديانة سماوية، بل هي كذلك ولكن أوحى بها الله في إطار ثقافة مصرية أولاً، وفي نطاق ثقافة بدوية ثانياً كما أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم في إطار لغة قريش العربية وفي نطاق الإشارة إلى تفاصيل البيئة التي يعيشها الناس من حولهم، ليتيسر فهمه لكل عرب البادية والحضر.

وجاءت المسيحية استئنافاً للعقيدة اليهودية، محررة إياها من اقتصارها على جنس معين. ولكنها أيضاً ارتبطت بالثقافة "الهيلينستية" التي جمعت العقائد العريقة في الشرق الأدنى وخاصة المصرية وكذلك الفلسفة "الرواقية". ويفسر هذا انتشارها بمصر بيسر وبساطة وترحيب.

وعندما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، وفتح المسلمون بلداناً ذات حضارات قديمة، بدأت مرحلة جديدة من الثقافة والحضارة العالمية.

فالإسلام للعالم كافة، ولأنه يحتوي داخله ما في سائر الأديان السابقة، ولكن على مستوى رفيع من التجريد والشمول ليكون ختاماً لها، ومحققاً لكل أشواق البشر في الاتصال بالله، ونوال رحمته.

ولهذا امتاز الفاتحون المسلمون بالاحتفاء بثقافات البلدان المفتوحة وتخلقت بذلك حاضنة ثقافية عالمية جديدة وصلت العمل بالنظر، وأتاحت التفاعل والتبادل بين إنجازات الشرق الأقصى، وذلك لأول مرة، وبين إنجازات الشرق الأدنى ونتائج الفلسفات والعلوم اليونانية. وأصبحت العربية اللغة العالمية والثقافية. وتعددت الحاجات والمطالب في تلك الحضارة الشاسعة مما أوجب ترسيخ منهج تجريبي لا يفرق بين التأمل والممارسة.

عندما تدهورت حضارة العرب

ولكن عندما تدهورت الحضارة العربية في نهاية القرن العاشر بانقسام الإمبراطورية الإسلامية على نفسها إلى دويلات متناحرة كان المنهج التجريبي والبحث العقلي "الرشدي" وغيره من العلوم، قد انتقل منها إلى الغرب كحاضنة ثقافية جديدة عندما بدأ الإقطاع في الانحسار وتقدمت البورجوازية التجارية التي سعت إلى فتح أسواق جديدة، وتشغيل عمال أحرار. وقامت الدعوة على يدها إلى إعادة اكتشاف العالم والإنسان بعيداً عن المحفوظ من الكتب والأسفار القديمة وصاحبت ذلك الدعوة إلى إطلاق حرية المرور والعمل، ومن ثم البحث الحر وكرامة الفرد والديمقراطية.

واقترنت النهضة الأوربية بالدعوة إلى العودة إلى التراث الإغريقي

بوصفه جذر ثقافتهم، وأرومة نسبهم. ولكن هل ينتسب الأوربيون الغربيون حقاً بالدم إلى الإغريق ؟

وهل ينتسب المنادون بالعودة إلى التراث العربي البدوي بالدم إلى عرب الجزيرة ؟

إذن المسألة ليست عودة إلى تراث حقيقي، أي لمنجزات أسلاف فعليين بل هي دعوة شعار للتعبئة، وإعلان الخصومة لأنواع أخرى من التراث.

في عصر النهضة

لم يكن شعار عصر النهضة الأوربية لحتذاءً عنصرياً لأسلاف مزعومين، لأنها لم تكن عودة إلى النصوص، بل استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك التقاليد القديمة من قبول صريح للحياة، واختبار نقدي لكل المشكلات، وجسارة فكرية في البحث، واستعداد للمضي إلى الحد الذي يفرضه الحوار. ولم يكن ذلك ميسوراً إلا بعد أن انجلى الحوار الموضوعي مع الشرق العربي على ساحة مادية وفكرية جديدة، جرى فيها التبادل بين السلع والأفكار، مما غير من علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، ودفع البورجوازية الصاعدة إلى أن تتخذ من العودة إلى الآداب القديمة أو النزعة الإنسانية أو الكلاسيكية ذريعة وقناعاً يغلف تمردها على سلطات العصور الوسطى، وتوجه قيمها ووعيها الجديد إلى حقوق الفرد، والسعي إلى استخلاصها من فلول النظام الإقطاعي المتحالف مع الكنيسة.

ولذلك كانت الدعوة إلى العودة لذلك التراث الذي أعيدت صياغته، نوعاً من "التراث المستعار" أي التراث الذي لا يمثل تواصلاً وامتداداً فعلياً للماضي.

وكذلك الدعوة لدينا "تراث مستعار" لأنه منتقى ومرتب على نحو هادف معين. وكان من الممكن أن تكون الثقافة الغربية التي بدأت بعصر النهضة ثقافة عالمية نقبلها راضين مختارين، إلا أنها اقترنت بنشأة الدول القومية التي تحفزها القيم الرأسمالية القائمة على المنافسة والرغبة المحمومة في

الفتح والغزو، ومزاحمة بعضها البعض الآخر على فتح أسواقنا وانتهاب مواردنا. بل أنها عندما احتلت أقطارنا عطلت المصانع وأغلقت الكثير من معاهد التعليم وقضت على بادرة الحياة النيابية. ويرجع كل ذلك إلى طبيعة الحضارة الرأسمالية التي تعتمد المزاحمة الدموية مبدأ ومعياراً.

وقد أدى ذلك لدينا إلى خلق شعور ممض بالتبعية نسعى بحمية مشبوبة للتخلص منها. ولكننا قد نتنكب الطريق إذا اختلطت علينا الأمور عندما يستنجد فريق منا برفع شعار "التراث المستعار" الذي يحاول أن يدخل به إلى حلبة المنافسة مع الغرب بسلعة لا يمكن للغرب أن ينتجها أو ينافسنا فيها، ويتصور، من ثم، أنه أصبح نداً، بل وقد ينتصر عليه ببركة تراثه المستعار الذي لا يملكه الغرب. وينسى أن الغرب في صعوده ونهضته قد أجاد هضم وتمثل الكثير جداً من أفضل جوانب تراثنا.

وعلى أية حال، ينبغي أن نفرق بين الثقافة التي شاركنا فيها منذ البداية، بل كنا نحن جذورها الأولى في مصر والشرق الأدنى القديم، ثم كان تراثنا العربي الإسلامي مفتوحاً على مصراعيه لكل الثقافات دون تمييز، ينبغي أن نفرق بين تلك الثقافة في مراحلها الأخيرة، وبين قدرتنا الحقيقية على المنافسة في ميدانها الحضاري عن طريق الإضافة والعطاء، ومواصلة المسير بعد الشوط الأخير، وليس بالصدام الحضاري الذي لا نملك من أسلحته سوى الآمال النبيلة، وأحلام اليقظة وصيحات الاستنكار.

الفصل الحادي عشر

الثقافة والحضارة
نقد ذاتي فات أوانه!

ربما نكرر أمراً بديهياً إذا ما ذكرنا أن الثقافة ليست صفقة واحدة كما لو كانت كلا متجانساً يشارك فيه المواطنون أو أعضاء المجتمع كله، ويتقاسمه الأفراد بحسب أنصبتهم الشرعية. كما أنها لا تثبت على صورة أو صيغة واحدة، بل تتغير وتتبدل بحيث تتعاقب على المجتمع أو الأمة ثقافات مختلفة.

ولا تقتصر الثقافة على دلالتها التي تحظى بالشهرة والذيوع بوصفها الاستنارة العقلية، وسعة الإطلاع، وتذوق الفنون على النحو الذي ترعاه به وزارة الثقافة ومؤسساتها. فهي تتضمن على هذا الوجه الصور المرهفة للوعي الاجتماعي المنعكسة على المرايا المصقولة لأدوات التعبير والإبداع، ومن ثم يطلق على منتجها ومستهلكها اسم المثقف، ويستقل بذلك عن مطالب المهنة أو الحرفة التي تتيح الارتزاق منها عن طريق إعداد سابق محدد الإجراءات والخطوات، فعندئذ لا يعبر المثقف عن مطالبه الشخصية أو المهنية، بل يتجاوزها إلى التعبير عن القضايا العامة، لأن المفترض فيه أنه "يعبر" عن الجميع، في نفس الوقت الذي "يخاطب" فيه الجميع دون تخصص، طالما كانت ساحته التي يعمل في نطاقها، وأدواته التي يستعملها هي وسائل النشر والإعلام.

فهنا نطرح قضية الالتزام أو الانفصال، ونناقش، مثلاً، مسائل المثقف العضوي الذي يعكس الحياة الاجتماعية انعكاساً مباشراً، أو المثقف المنعزل

أو المغترب، وذلك من خلال المواقف التي يتخذها، كما تثار المسائل المتعلقة بالأيديولوجيات.

أما الثقافة بمعناها الذي ينتسب إلى مفاهيم العلوم الاجتماعية، فيجمع إلى ما سبق، كل ما يصوغ الرصيد الكلي للعمل الإنساني ومنتجاته الاجتماعية، في مقابل ما ينقل عبر الوراثة البيولوجية، فهي مجموع الأنشطة أو الفاعليات الإنسانية التي تتجلى في السلوك العملي والعقلي معاً وهو سلوك قابل للتعلم والتداول من ثنايا النظم والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية والعقائدية والفنية إلخ. وإذا ما زودت الطبيعة الإنسان بالمواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمارها لخدمة حاجاته ومطالبه. وتعد الجوانب البيولوجية في الإنسان جزءاً من خام الطبيعة التي تصنع الثقافة أساليب أدائها ومعاييرها.

ويضم هذا الأسلوب في المعيشة العادات والمعتقدات والمهارات، كما ينطوي على البواعث والأهداف التي تحث على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات، المادية وغير المادية على السواء. وبينما تحكم القوانين الطبيعة، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أي ثقافته.

فللثقافة إذن جانبان، روحي أو غير مادي، وهي القيم والمعايير والاعتقادات والتقاليد، ويمثل الجانب المادي التجسيد المحسوس للجانب المعنوي على نحو ما يتبدى في أدوات وتقنيات ومنشآت، وهذا هو ما يسمى بالحضارة، شريطة أن تستقر الثقافة في موطن محدد لا يرتحل منه أصحابه أو يتجولون.

١ ـ الثقافة والحضارة

ولكن لماذا نقنع اليوم بتوصيف الثقافة وفقاً للجانب غير المادي، المعنوي، الروحي، ولا يشغلنا الجانب المادي كثيراً، بل نكاد نغفله ونهمله تماماً ؟؟

كانت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، قديماً جزءاً لصيقاً بها بحيث كان من الممكن أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات وثقافاتها

في العصور القديمة والوسطى عندما كانت المسافات بعيدة، والتبادل محدوداً بحيث سميت الحضارات، على الأغلب، بموطنها الجغرافي أو العرقي أو القومي. وعندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، ازداد انفصال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، ومن ثم صارت الثقافة عنواناً لهذا الجانب غير المادي وحينئذ بات من الميسور أن تشترك ثقافات متعددة في حضارة واحدة، بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءاً لا ينفصل عن الثقافة. وعسانا نكسب مزيداً من التأييد لذلك الرأي إذا ما تذكرنا أن لفظ حضارة هو بعينه ما يؤديه لفظا مدنية، وتمدين في كل اللغات.

فلسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وتعذر ذلك في الجانب الروحي، اقتصرت الثقافة على ذلك الجانب المعنوي بحيث تكون لها خصوصيتها داخل الحضارة المشتركة.

٢ ـ مستويات الثقافة وطباقاتها

فإذا ما فحصنا الثقافة في أي مجتمع أو أمة من الأمم، نجدها ذات مستويات أو طباقات ثلاثة. الأول هو ما يمكن تسميته بثقافة الجلد، فجلدة المرء عشيرته، وأجلاده أعضاؤه وجوارحه، وهي التي تتحدد بالعرق والدين واللغة بدرجات متفاوتة، وهي المرحلة الأولى في بداية محاولات الإنسان للسيطرة على الطبيعة توطئة للسيطرة على غيره من البشر، عندما كان لا يفرق بين فرديته وبين انتمائه لجماعة أو بدنة معينة، ولكنها ماتزال تمارس نفوذها دون اختيار أو تمحيص يجريه المرء على صعيد الوعي والانتباه، وهو تحيز خفي يكمن تحت السطح، وقد ينفجر كالبركان في مواقف معينة لأنها تعبر عن الأغوار السحيقة للمرء التي تقذف حممها عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي عند مواجهة لاحتلال أجنبي، أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية.

وعندما تواجه الأمة حالات من الهزيمة والانكسار، أو التبعية والانحسار،

وتشعر بأن ما راكمته فوق جلدها الثقافي من قيم ومعايير، أو مواقف وأوضاع معاصرة لم يعد يسعفها في التصدي للتهديد الداخلي أو الخارجي على السواء، عندئذ يلتهب جلدها الثقافي الذي لم تعد تحميه أردية الثقافة المعاصرة.

والطباق الثاني من الثقافة هو الذي يمكن تسميته "بالمشترك أو المتصل القومي" وهو الذي يستمر ويواصل نفوذه عبر تلك الجوانب التي تتجمع وتترسب عن الثقافات المتعاقبة، وتتشابك معاً لتبقى حية مؤثرة. ونقصد به مجموع الجوانب المشاع لدى أعضاء الأمة رغم اختلافهم وتفاوتهم، وهو بمثابة مجرى جوفي أو تيار تحتي متدفق دون وعي أو تدبر في أغلب الأحيان. ويتألف من رواسب ثقافية ذات روافد متعددة، فقد تختفي العقائد القديمة ولكنها لا تكف تماماً عن مزاولة تأثيرها.

أما الطباق الأخير، فهو الثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة، ورغم صبغتها الخاصة الغالبة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، إلا أنها ليست متجانسة لأن الصبغة السائدة هي التي تعبر عن توجهات الفئات المسيطرة ومصالحها. ولذلك نجد داخلها "أقاليم" زمنية متفاوتة رغم العصر الولحد الذي يحتويها، فالثقافة صيغة من صيغ الفكر والسلوك، وأسلوب للاستجابة للعالم والتأثير فيه، ومن ثم قد يستعار ذلك الأسلوب أو تلك الصيغة من ثقافة مرحلة سابقة، وتتصادم الأقاليم الزمنية في سعي كل منها إلى تخليد رؤيته الخاصة للعالم والانتصار لها، وعلى هذا النحو، تكون الثقافة متخلفة إذا ما تشبثت بجمود آلية التذكر التي تؤدي إلى الضيق والتقلص، وتكون متقدمة إذا ما تفتحت إمكاناتها للتوسع والامتداد، فهناك بعض جوانب المجتمع الذي بدأ مستقبله أو غده، وهناك من لم يبلغ أمسه بعد. ويختلف الجميع ويتفاوتون في استجاباتهم للمتغيرات العالمية التي تتجاوز حدود مجتمعهم.

ونظراً لسيادة آليات السوق الرأسمالية العالمية، وتغلغل وسائل الإعلام في كل مكان، فلابد أن نتوقع نفوذاً لأنماط عالمية مشتركة من الفكر والسلوك. وهي الأنماط التي يفرضها أصحاب المصالح العالمية كما تتمثل

في الشركات العابرة للقارات، وتلح تلك الفئات العالمية على ترسيخ الاعتقاد، أو الوهم، بوجود ثقافة إنسانية واحدة، ولا أقول حضارة إنسانية، واحدة، فهي أمر وارد.

وعلى أية حال، فإن الثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة هي أضعف طباقات الثقافة التي يمكن أن تعصف بها ثقافة الجلد، كما يحدث الآن في معظم أنحاء العالم، وذلك مع انهيار الاعتقاد أو اليقين في صحة قيم الثقافة العالمية ومثلها العليا.

٣ ـ عندما يلتهب الجلد الثقافي عندنا

ويؤدي مجمل ثقافة الجلد إلى تحويل التاريخ الفعلي إلى أسطورة تتسلل إلى معظم ما نتداوله أو نتناقله من آراء ومواقف. بل يتسرب إلى منهجنا في توصيف ما يواجهنا من متغيرات وتفسيرها، فيودي بمصداقيتنا وجديتنا في اتخاذ مبادرات حقيقية.

ومن أبرز قسمات تلك الأسطورة التشخيص الدرامي، والتصنيف الثنائي للمتغيرات التي تنفخ فيها الروح، وتتحول إلى كائنات حية أو شخصيات تحب وتكره، ترضى فتغدق، وتغضب فتنتقم. وأبرز هذه الكيانات الموهومة التي ابتذلت من كثرة الاستخدام ما يقال عن "الأنا والآخر". ويعد هذا امتداداً لنزعة أسطورية قديمة هي "الإحيائية"(الأنيميزم) التي تتعامل مع الظواهر الطبيعية كأشخاص لها نواياها وحيلها. وهنا تسود الفكرة الساذجة للمؤامرة وليس الفكرة المقبولة عن المؤامرة بمعنى استراتيجية الخصم وخططه التي يمكن معرفتها من خلال تقاريره وممارساته المعلنة، أما المعنى الساذج الذي نستريح إليه فهو أنها خفية مستترة وتحاك خيوطها في الظلام، وبالتالي فلسنا في حاجة إلى التحليل الموضوعي للبيانات والمعلومات التي تؤدي إلى الفهم واتخاذ موقف إزاءها.

وأغلب الظن أن أسطورة الأنا ـ الآخر اعتناق غير واع لنسخة مهذبة من ثقافة اليهود التي تقسم البشر إلى إسرائيل والأغيار أو الأمم. وقد نقلبها

ضدهم، ونحن في غفلة لتلمذتنا البليدة عليهم، فنفسر كل شئ، كما سبق هتلر إلى ذلك في كتابه "كفاحي" بمؤامرة اليهود لصنع الشر في العالم، ومن أنواعه الماركسية والشيوعية، وربما نعتمد في ذلك على اكتشاف الأدلة في كتاب زائف هو "بروتوكولات" حكماء صهيون".

بل إننا نصنع ذلك أيضاً فيما نسميه "الغرب"، فهو الشيطان المريد الذي يكفينا مئونة الفهم أو المبادرة، فقد تحددت الأمور، وصنفت سلفاً، وليست في حاجة إلى مزيد من التحليل أو التفعيل.

فالغرب أصبح شخصاً واحداً، رغم كل تنويعاته، وله دور واحد في هذه الدراما بوصفه البطل المضاد، على أن نختار لأنفسنا دور البطل التراجيدي الذي تنزل عليه المصائب من هذا البطل الشرير، وهنا تختلف فصائل الرواة في اختيار دور البطل فيصبح الأقطار العربية، بينما يختار الآخرون دور الإسلام أو المسلمين، وبعدها ترسم حبكة الصراع بين ذلك البطل وبين الغرب.

غير أننا ولأول مرة في التاريخ المعاصر استطعنا أن نؤثر في الإعلام الغربي أو العالمي، ففرضنا عليه تسويق مسلسلنا الدرامي : "الإسلام والغرب"، إلا أنه انقلب سريعاً بعد أحداث ١١ سبتمبر وغزو أفغانستان إلى مسلسل هزلي حيث نحشد قوانا الثقافية والإعلامية وكذلك السياسية "لتحسين صورة الإسلام" لدى الغرب، ونتزاحم بالمناكب لتقديم "صحيح الإسلام" الذي أفسده إسلام القلة المنحرفة. فنحن إذن ندفع ثمناً باهظاً، وأحسب أنه سيذهب هدراً لما سبق أن اقترفناه، عن جهل وسوء تقدير، عندما انخرطنا منذ فترة عقم طويلة في اصطناع صراع درامي بين الإسلام والغرب. وتحدثنا عن حضارة الإسلام وحضارة الغرب بطريقة الطيب والشرير، عسكر وحرامية، الروح والمادة، الرحمن والشيطان، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر والعياذ بالله، إلى آخر الثنائيات المأثورة.

والواقع أننا لم نحترم قواعد اللعبة، أو نلتزم بجدول أعمال الحوار. فنتحدث عن النصوص، في نفس اللحظة التي نتحدث فيها عن البشر

المسلمين بعد وفاة الرسول، وننتقي من الوقائع والحكايات ما يروقنا. لم نفرق بين الدين الإسلامي وبين أعمال وأقوال الحكام المسلمين، وهذا خلط لا يخضع للمنطق أو يسلم إلى نتيجة محددة. لا نعرف عمن ندافع، عن الدين كعقيدة وشريعة كما تجلوها النصوص التي أعلن الرسول في خطبة الوداع أنها اكتملت : "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"، أو عمن أتوا من بعده فأصابوا أو أخطأوا، عدلوا، أو ظلموا، ونجعل من أفعالهم وأقوالهم امتداداً لوحي السماء. هل الأمر من الغموض والإلتباس بحيث لا نستطيع أن نميز أو نقارن بين دين الإسلام، وحضارة من الحضارات. فليس الدين حضارة، إن شئنا دقة المعنى العلمي، لأن الحضارة من صنع البشر. فالخلط بينهما يسلمنا دون وعي إلى نوع آخر من الصهيونية التي تجمع الدين والأمة بمعنى البشر أو الأمة. الحضارة الإسلامية حضارة مسلمين وشارك فيها غير المسلمين، ولا يصح أن تضاف أو تنسب إلى دين الإسلام بأمجادها أو نقائصها. فالمسلم يمكن أن ينتمي إلى حضارات مختلفة، ولا يفقد إيمانه إذا كان في حضارة هندية، أو أوربية أو أمريكية.

كما لا ينبغي أن نخلط بين الدلالات المختلفة "للأمة" فنعاملها جميعاً بمقياس واحد، فنخلط بين الأوراق مما يؤدي بنا إلى أتعس النتائج.

فالأمة في النص الديني لا تعني الأمة بالمعنى السياسي القومي الحديث، بل تعني جماعة المؤمنين بالمعتقد الواحد، كما تعني المذهب في القرآن الكريم: "إنا وجدنا آباءنا على أمة"، وهي التي تقابل "كنيسة" في المسيحية التي تعني بالسريانية الجمعية والمجمع والاجتماع كما هي في العبرية تعني الجمعية العامة التي هي "الكنيست". وكلمة كنيسة لم تكن تعني أصلاً محل الاجتماع، بل جماعة المعتقد الواحد، أو أمة المؤمنين.

ولكننا سرعان ما نخلط بين الأمة الإيمانية والأمة السياسية، فنجعل من أمة الإسلام أمة بالمعنى الحديث الذي كان يقابله في النصوص القديمة قوم، وأقوام. وهنا تخترع "أمة" عند احتدام الصدام باستعارة تراث، ولملمة

تقاليد من هنا وهناك، ورصها ورصفها جنباً إلى جنب، ونتوهم بذلك أننا أحسنا صنعاً. حتى تأتي الطامة، فندفع ثمن التفاخر والتهجم والتطاول الذي لم نكن نملك ثمن الدفاع عنه، ولم نملك أصلاً مقوماته الواقعية. فيتهاوى الصرح الذي شيدناه من قصاصات وأقاصيص، وكنا نحتمي من خلفه، أو نتوهمه سلاحاً باتراً، ولكنه ما لبث أن انقلب علينا ووجه لصدورنا ليدفعنا إلى موضع الدفاع وظهورنا إلى الحائط. وكأننا نصرخ من خلف القضبان في محكمة أفلام سينمائية قديمة: مظلوم ياحضرة القاضي، أنا متسامح، أنا أقبل الآخر، أنا أدعو إلى التعددية وحقوق الإنسان، أنا ديموقراطي يابيه !!

٤ ـ حقيقة الإسلام وحقيقة الغرب

ليس الدين "في ذاته" العامل الوحيد أو الحاسم لقيام الحضارة الإسلامية، وإلا لكانت مكة والمدينة هي النموذج المثالي لهذه الحضارة، ولكن ثمة عوامل موضوعية أخرى صنعتها، وإلا لكان تدهور هذه الحضارة في القرون التالية سببه الردة عن هذا الدين. وكثيراً ما نفخر بفتح الأندلس كعلامة على الأثر الديني، ولكننا نعرف أن هارون الرشيد، في قمة ازدهار الحضارة الإسلامية، كان يستميل "شارلمان" إمبراطور الفرنجة ليكون حليفاً له ضد حكام الأندلس المسلمين الأمويين. فالمسألة لا ترد إلى الدين. كما أن فتح العثمانيين مصر وبلاد العرب لم يكن دفاعاً عن الإسلام، وإليهم يعود التصور الغربي المغلوط عن الإسلام والمسلمين أثناء احتلالهم لأجزاء واسعة من أوروبا حتى القرن التاسع عشر. بينما الحقيقة أننا اكتوينا أيضاً نحن المسلمين العرب بغلظتهم وجهلهم وتخلفهم.

ولقد أدت عوامل موضوعية، يمكن أن تخضع لبحث علوم السياسة والاقتصاد، إلى تخلف شرق أوربا، وكذلك أقطار الشرق العربي، والفارسي والهندي، والصيني، وجنوب البحر المتوسط. وذلك في الوقت الذي شرع فيه ما يسمى بالغرب الأوربي بالنهوض من عصوره الوسطى بنشأة الرأسمالية التي سبق أن ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية بما

يسميه "راندال" "روح بيكون" التي تطمح إلى توسيع حكم الإنسان وسيطرته على الطبيعة. وعاونها على ذلك تعدد مراكز الحوار في صقلية والأندلس ونشاط حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ولم يكن نداء العودة إلى الآداب القديمة الإغريقية والرومانية، إحياءً عنصرياً - لأسلاف مزعومة لأنها لم تكن عودة إلى النصوص، بل كانت استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك التقاليد القديمة من قبول صرح للحياة، واختيار نقدي لكافة المشكلات السياسية والأخلاقية، والاجتماعية، وجسارة فكرية حازمة في البحث، واستعداد للمضي إلى الحد الذي يفرضه الحوار، ولم يكن ذلك متاحاً إلا بعد أن انجلى الحوار الموضوعي مع الشرق على ساحة مادية وفكرية جديدة جرى فيها التبادل بين السلع التجارية والمنجزات الفكرية مما غير من علاقة الفئات الاجتماعية بعضها بالبعض الآخر وأنشأ فئات بورجوازية جديدة تتخذ من العودة إلى الآداب القديمة ذريعة وقناعاً يغلف تمردها، وتحول قيمها، ووعيها الجديد للإنسان. ومهما يكن من أمر، فإن الحركات الكلاسيكية، والعلمية والإصلاحية الدينية كانت روافد صبت في مجرى ولحد شقه من قبل الحوار والتفاعل السابق بين الشرق والغرب.

ولكن ما لبث أن تسارع إيقاع التقدم للإنجاز الغربي الذي اندفع بصحوة الشخصية الفردية، وتكون الدولة القومية وحفزته القيم الرأسمالية من حرية المنافسة والرغبة المحمومة في الفتح والغزو. ورغم أن هذا المنحى الجديد يقوم على الفردية والعصامية إلا أنه كان يستهدف العالمية لأنها المجال الفسيح الطموح للكشف، والتملك، والغزو، أي الاستعمار بعبارة موجزة، وبذلك أصبحت الظاهرة التي نشأت في الغرب منذ عصر النهضة لأسباب موضوعية وليست دينية، ظاهرة إنسانية عالمية ولا ينبغي أن يستفز ذلك مشاعرنا، فالدين المسيحي الذي يدين به الغرب صادر من شرقنا، إلى جانب كثير من الإنجازات الأخرى التي يعترف بها المفكرون الغربيون دون غضاضة.

ولقد علمتنا الحضارة الإسلامية العربية إبان صعودها أن صحة الفكرة، أو كفاءة الإنجاز لا تقاس جدارتهما بمسقط رأسيهما، بل بما تجلبه من

مصالح ومنافع. كما أن الدين، يحكم تعريفه دعوة عالمية لا فرق فيها بين عربي وعجمي.

وعلى أية حال، علينا أن ندخل إلى المنافسة التي تتطلبها الرأسمالية في كل تطوراتها. والأمل الوحيد في البقاء على قيد الحياة هو أن نصنع رأسماليتنا الوطنية القادرة على فك قيود التبعية وعلى هذا النحو سيكون الصراع أو الصدام أو المنافسة، كشأنه في جميع الأزمان، بين مستويات مختلفة من النمو أو التخلف.

ولا مبرر للخشية على عقائدنا، إلا إذا كان البعض يراها شيئاً مادياً لا يستطيع الصمود إلا إذا حفظناه في حرز مكين.

ونحن مدعوون للمشاركة في الحضارة العالمية، ولا أقول الثقافة العالمية، عن طريق المنافسة وفقاً لشروط اللعبة وقواعدها. كما لا ينبغي أن نتصايح خوفاً على هويتنا، لأن الهوية هي ما نصنعه بالفعل، أو نبدعه، وليست بطاقة شخصية، أو حجة ملكية قديمة نخشى عليها من الضياع إذا ما شاركنا في مباريات الحضارة العالمية.

الفصل الثاني عشر

صدام الحضارات
نبوءة فاسدة تحقق نفسها !

١ ـ كتابة التاريخ وصدام الحضارات

لقد تعودنا كمواطنين بسطاء أن نؤمن بأن التاريخ في مسيرته يحقق ما يسميه الناقد "توماس رايمر" بالعدالة الشعرية، أي الفنية، التي تعني عقاب الشر وثواب الخير في نهاية الأمر، أو على الأقل، يحقق التاريخ ما نعلق به على الأحدث قائلين : يسلط الله أبداناً على أبدان !

غير أن التاريخ شئ، وتدوينه شئ آخر. وقد جرت العادة أن يسجل وكأنه حكاية أو دراما لها حبكتها ومسارها وأبطالها ونهايتها، إلا أن التاريخ الفعلي شبكة أو ركام متناثر من التفاصيل والوقائع المتعددة، أما كتابته، فتختار ناظماً أو محوراً يضم تلك الحوادث في إئتلاف أو نسق معين هو الذي يحدد الدلالة أو التفسيرات التي يفضلها المؤرخ. فتجري إعادة بناء الوقائع والملابسات، فتقسم إلى جوهر، وإلى أعراض تدور من حوله. ويلتقط المؤرخ من بين تلك الوقائع والشخصيات والحوادث ما يصلح في نظره جوهراً أو نواة أو بنية أساسية. ويعاد صياغة غيرها من الوقائع بوصفها أعراضاً أو مظاهر أو نتائج وعلى هذا النحو يتعامل المؤرخون مع الحوادث كما لو كانت برادة حديد لا تستعيد انتظامها إلا في دائرة المجال المغناطيسي باستخدام قضيب ممغنط هو الذي يصبح لديهم المحور الرئيسي لما يحدث. وتتباين مؤلفات المؤرخين بتباين ذلك المحور المختار الذي يزعمون أنه الحقيقة الموضوعية التي فرضت نفسها

عليهم فرضاً.

ولقد استيقظنا على أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي تعد لحظات حادة وفارقة وقعت في أمريكا، إلا أنها تدفع البشر في غير ذلك المكان إلى المراجعة وتغيير المواقف. وهنا أصاب الخلل مسارات التاريخ الذي ألفنا التعامل معه كحكاية سبق تحديد أدوار أبطالها. وعندئذ لابد أن تتعارض أساليب الفهم لما جرى، وتتخاصم طرق الاستجابة لها.

بل أن الأحداث ما تلبث أن تتداعي وتتضاعف مع اتساع الذبذبات المنطلقة من بؤرتها. وفي ظل تلك الوقائع المتتابعة السريعة المباغتة، لا يمكن لأي إدعاء مسرف أن يزعم قدرته على التنبؤ بما ستنتهي إليه.

وأحسب أن أقصى ما يمكن أن نؤديه هو التسجيل الموضوعي، والتصنيف المدقق لفئات اللاعبين على الساحة الراهنة، والتفسير المتواضع، ولا أقول الصحيح أو الدقيق، لما يجري.

وقد فرضت "نظرية صدام الحضارات" نفسها علينا فرضاً لا مفر من مواجهته ومناقشته ولا أقصد هنا مناقشة محتواها العلمي، أو إجراءاتها المنهجية، بل بوصفها "كياناً" أو شيئاً، أو شعاراً متداولاً ينكر الغربيون استخدامه ويتبرأون منه، بينما يستعمله الطرف الآخر المسمى الآن بالإرهابيين بوصفه، أي "صدام الحضارات" واقعاً فعلياً. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن الفكرة تغدو واقعاً موضوعياً بقدر عدد من يعتنقونها حتى إذا أعوزها المنطق والبرهان. ويفيض التاريخ بالعديد من الأمثلة التي سفك فيها البشر دماء بعضهم البعض نتيجة الاعتقاد بصحة آراء معينة، فعندنا على سبيل المثال، جماعات الإرهاب الديني التي اعتقدت أن الحكومة كافرة، والمجتمع بأسره خارج على شريعة الإسلام ولا يزال يحيا في الجاهلية. فاستطاعوا باعتقادهم ذلك تخريب الاقتصاد في فترة معينة، كما يصنع رفاقهم في الجزائر اليوم. ولم يكن الاقتصاد وحده مجالاً لتأثيرهم،

فلا يزال إخوانهم في الإسلام في مصر يؤثرون، بلا حدود منظورة، في التشريعات، والحسابات السياسية للحكومة وسائر الأحزاب، وكذلك في المحاكم والمدارس والجامعات، فضلاً عن وسائل الإعلام ومؤسسات الثقافة وأنواع الفنون.

وقد كان لنظرية صدام الحضارات إغراء وسطوة أدت إلى ما يسميه "أرنست ناجل" بالتنبؤ المحقق لنفسه، فهذا النوع من التنبؤ ليس علمياً ولا موضوعياً لأنه حين يصاغ ويعلن يتألف من تنبؤات لا تصدق فعلاً على الوقائع القائمة حينذاك، ولكنه "يصير" صادقاً بسبب الأفعال التي يتخذها الناس كنتيجة تلزم عن "الاعتقاد" بصحة ذلك التنبؤ الكاذب. ويضرب لذلك مثلاً : فمع أن "بنك الولايات المتحدة" وهو بنك خاص رغم اسمه، لم يكن في ضائقة مالية جديدة عام ١٩٢٨، إلا أن الكثيرين من أصحاب الودائع "ظنوا" أنه يعاني ضائقة لا مخرج منها، وقد يفلس سريعاً. وقد أدى ذلك الاعتقاد إلى سحبهم لودائعهم مما دفع البنك إلى الإفلاس في الواقع.

ولكن نظرية صدام الحضارات ليست على هذا المستوى البسيط لحالة البنك المذكور، بل هي أشد تعقيداً.

فلم يكن "هنتنجتون" ليحلم منذ خمس سنوات أن يحدث ما سبق أن ساهم سياسياً في التخطيط له بهذه السرعة القياسية. فقد كان يهدف إلى صرف الانتباه عما يجري في العالم عقب انتهاء الحرب الباردة ليتسنى تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار لخدمة المصالح الأمريكية البعيدة والمختلفة عن مصالح أوسع فئات الجماهير في الشرق والغرب على السواء. فكان الكتاب كله تذكيراً ملحاً على واجب المواطنين في التشبث بالخصومة بين البشر، حتى يفرغ أصحاب المصالح لإدارة شئون العالم.

ولأن "هنتنجتون" مخطط استراتيجي أمني "لإعادة صنع النظام العالمي"، وهو العنوان الفرعي لكتابه، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، وقام بتمثيل دور التلميذ المقتنع بتعاليمهم، وطبق دعاواهم

بمهارة محترف سياسي، ومفكر "براجماتي" لا يعنيه من الفكرة صدقها الموضوعي، واتساقها الداخلي، بل ما تثمره الفكرة من نتائج عملية نافعة للمصالح الرأسمالية الأمريكية. وهي فكرة قدمها له الأصوليون منا على طبق من الفضة، أو أثمن من ذلك كثيراً.

وعندما أصدر مقاله الشهير في مجلة "فورن أفيرز" قبل أن يتورم في كتابه المعروف، أثنى عليه "كسينجر"، مهندس السياسة الخارجية، ومنفذها قائلاً : إنه أفضل ما صدر منذ مقال "جورج كينان" عن نظرية الاحتواء في المجلة نفسها عام ١٩٤٧.

ولقد أعد "كينان" نظريته تلك لتكون وصفة ناجعة لتصنيع الحرب الباردة وإدارتها باحتواء الخطر السوفييتي، الذي خرج منتصراً من الحرب، وذلك بخلق قوة مناوئة للتصدي له على امتداد العالم بأسره. وظلت تلك النظرية عماد السياسة الخارجية الأمريكية حتى انهيار الاتحاد السوفييتي، فجاء صاحبنا "بصدام الحضارات" خلفاً للاحتواء. وقد ذكر بصراحة يحسد عليها في مقاله عن تآكل "المصالح القوية الأمريكية" الذي أعقب نشر كتابه، ذكر أن السلعة الأولى التي كانت تروجها السياسة الأمريكية هي "الحماية من الاتحاد السوفييتي" وقد اختفت هذه السلعة. وكان لابد إذن من تصنيع سلعة أخرى بديلة. وهي في نظره إيجاد أو صنع عدو، حتى يحين الوقت، كما يقول "لتجديد هوية أمريكا القومية التي من أجلها عقد الأمريكيون العزم على بذل حياتهم وثرواتهم وشرفهم القومي" !

إذن فصدام الحضارات فكرة أو دعوة لتعبئة العدد الأكبر من جماهير الدول الأمريكية والأوروبية، وإثارة حماسهم في الانخراط في حروب كولونيالية جديدة بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية في العصور الوسطى. ولا يهم أن يكون التهديد واقعياً، بل يكفي إثارة الشعور به لدى الغربيين، كما أن هذه الفكرة مضمونة في تغذية الأصولية الإسلامية، والتأكيد على صحتها لتكون ذريعة مقبولة للصدام معها، ذلك الصدام الذي يعرف مؤلفنا نتيجته المظفرة سلفا.

ولا ريب أن هذه الفكرة مؤكدة المفعول في تشجيع الأصوليين على تطوعهم وجهادهم في ضرب اقتصاد بلادهم، أو إضعافه في وجه المنافسة الغربية.

٢ - استحداث العدو واستدراجه

ولنتأمل ذلك العدو المصتنع أو المخلق. فهل هي محض مصادفة، أن يتم حشد هؤلاء الأصوليين الإرهابيين بتمويل وتدريب أمريكي مباشر أو غير مباشر ؟؟

بطبيعة الحال لا أقصد قط أنهم عملاء، ولكنهم، لسوء طالعنا، استغلوا كأدوات دون وعي، لخدمة أهداف لا علاقة لها بهم أو بأوطانهم. ولم يكن من العسير سوقهم إلى إنجاز تلك الأهداف لأنهم لم يتدربوا على النظر أمامهم. لاكتشاف المستقبل، والتقدم نحوه، بل هم، بحكم التعريف، يتطلعون إلى الخلف حيث يثوى عصرهم الذهبي المفقود في الماضي البعيد. ولأن الماضي لا نحياه، وليس مجسداً أمامنا، فإنهم يتخيلونه ويصطنعونه بحسب قدراتهم العقلية الضيقة، وتصوراتهم المتطرفة.

وعندما انفصلوا عن رعاتهم الأولين وانقلبوا عليهم، لأنهم بشر وليسوا أدوات، كان من المتوقع أن يقفوا في صف مصالح شعوبهم ضد الحماة السابقين، بيد أنهم، دون وعي أو قصد، منحوا أعداءنا أثمن الخدمات، وأمدوهم بالذرائع الكفيلة بإعادة احتلال بعض بلادنا، بطريقة أو بأخرى.

ولقد قال "هنتنجتون" في مقاله عن "تآكل المصالح القومية الأمريكية" : "إننا لسنا في حاجة إلى القوة، بل في حاجة إلى أهداف لاستخدام تلك القوة". ولقد أهداه الإرهابيون أهدافه المطلوبة بسخاء وحماس.

وربما ينبغي أن نميز في هذا الصدد بين أمرين : الاستراتيجية السياسية، وهي عادة لا تعلن ولا يصرح بها. وهي التي تحدد الأهداف والخطط لتنفيذها، وبين الخطاب السياسي التعبوي، وهو خطاب يعلنه القادة ورجال السياسة ببلاغة وانفعال.

فهذا الخطاب يستمد عناصره من معجم الأخلاق والدين والعرق "أي الجنس" وغيرها من عناصر الثقافة غير المادية، ولا يصرح فيه بالأهداف والمصالح المادية الحقيقية، فهو وحده الذي يصلح لحشد الجماهير ودفع الشباب إلى سلخانة الحرب.

فانظر معي، سيدي القارئ، إلى خطاب "بوش" الذي يقول فيه بنبرة درامية مثيرة للعطف والمودة : لماذا يكرهوننا ؟ ويجيب : لأنهم ضد ما لدينا من حرية وتعددية وديموقراطية، وأضاف في خطاب تال لأنهم أعداء البراءة !

ومعنى هذا ببساطة أن الذين فجروا أنفسهم وهم يعتقدون أنهم شهداء، قتلوا أنفسهم فداء لنقيض ما ذكره بوش، أي فداء للعبودية، والبطش والطغيان، كما بذلوا دماءهم فداء لما هو عدو للبراءة. أي أنهم استشهدوا في سبيل إعلاء كلمة الجريمة !!

والواقع أن الولايات المتحدة هي أكثر الدول استخداماً للعنف والإرهاب خاصة في تعاملها مع العالم الثالث سواء في أقصى الغرب في أمريكا اللاتينية، أو في أقصى الشرق في كوريا وفيتنام على سبيل المثال في الخمسينات والستينات.

غير أن هذا العنف وذلك الإرهاب يغلفان تغليفاً جيداً تحت عنوان الدفاع عن الحرية والديموقراطية. وهي مهمة تؤديها جماعات الضغط "اللوبي" في الكونجرس، ووسائل الإعلام، والأفلام على أفضل وجه.

أما على الطرف الآخر لدى الأصوليين، فإن خطابهم التعبوي يفضحهم ويؤذي شعوبنا لأنه لا يتحدث عن الحرية والعدالة والتسامح، بل يتحدث، كما يريد "هنتنجتون" عن "الإسلام". فعندما يتحدث عن تاريخ المسلمين، وأوضاع البلدان التي تسكنها أغلبية مسلمة .. يستخدم لفظاً واحداً هو الإسلام وكأنه كيان محدد فاعل. والأصوليون والإرهابيون لا يميزون بين مقاصدهم ومصالحهم، وبين الإسلام. فهم الإسلام نفسه، وليته كان الإسلام الذي نعتنقه، بل هو ذلك النوع من الدين أو الجنس، الذي لا

يعترف بدين أو ببشر غيره. وينزع عن المسيحيين صفتهم كأهل كتاب، فالعالم عندهم منقسم إما إلى مسلمين، أو كفرة مشركين، بل إن صفة المسلمين مقصورة عليهم وحدهم دون غيرهم ممن يطلق عليهم مسلمين.

فهذا نائب وزير خارجية طالبان يقول : "إن بوش قد أعلن الحرب على المسلمين"، وذلك بعدما صرح بوش بأنه لا يحارب المسلمين بل الإرهابيين. ولم يكن ذلك المسئول الطالباني من الغفلة والافتراء بحيث يتقول على بوش ما لم يقله، فالجميع قد سمعوه أو شاهدوه، ولكنه كان صادقاً مع نفسه، لأنه لا يعترف إلا بجماعته بوصفهم وحدهم المسلمين. فإذا قال بوش إنه يحاربهم، إذن فهو يحارب المسلمين، أما من يحسبون أنفسهم مسلمين، فقد أسماهم "المنافقين" وضمهم إلى الكفرة المشركين في فريق واحد.

ووقف "بن لادن" متخذاً سمت المسيح الجديد الغاضب المهدد، وأعلن الويل والثبور للكفرة في أمريكا وأرض الجزيرة العربية مقسماً العالم إلى فسطاطين، فسطاط الإيمان، وفسطاط الكفر، ثم أضاف طلبه بطرد الكفر من أرض فلسطين. وكلنا نعلم أن السلاح والأموال والدماء قد تدفقت جميعاً لنصرة المجاهدين في أفغانستان، ولم نسمع قط أن نصيباً ضئيلاً قد بلغ المناضلين في فلسطين .. بينما عاود السلاح والمال تدفقهما على جماعة طالبان لقهر الفصائل الأخرى من المجاهدين الأفغان المسلمين.

ثم خرج علينا المتحدث باسم تنظيم القاعدة "سليمان أبو غيث" متوعداً الكفار بعاصفة الطائرات تيمنا باسم عاصفة الصحراء الأمريكية. وقد أبدى عطفاً شديداً على المسلمين الأمريكيين والبريطانيين بنصحهم بعدم سكنى العمارات العالية أو ركوب الطائرات. وهو بذلك يصم هؤلاء المسلمين من المواطنين الأمريكيين والبريطانيين بالخيانة للبلاد التي يعيشون فيها بوصفهم أعداء للكفار. ولا أدري أي منطق أو شرع يسوغ ما يترتب على ذلك من دعوة الأمريكيين والأوروبيين إلى معاملة المسلمين هناك كأعداء وجواسيس !

وقد وقع بالفعل ما نخشاه، فأثيرت الفتن الطائفية ضد المسلمين، وربما أدى ذلك إلى إغراء بعض الغوغاء من المسلمين بالعدوان على غير المسلمين في منطقة الشرق الأوسط، وبذلك نحقق لإسرائيل حلمها بتفكك الوطن العربي، وإقامة الدويلات الطائفية الضعيفة.

٣ ـ البراجماتية والصليبية

وإذا كان "بوش" عندما وصف حملته ضد الإرهاب بأنها حملة صليبية، ثم عاد واعتذر عن الوصف. فإنه لم يكن يقصد المعنى القديم للكلمة، لأنها تعني في التعبيرات الإنجليزية المعتادة أي مشروع يتصف بالحماس المشبوب لعلاج مشكلة ما، ولكن الإرهابيين الأصوليين جعلوها حرباً صليبية بين الإسلام والمسيحية وضمنوا بذلك تجنيد الغوغاء في صفوفهم، وتبرير قتل المدنيين والأبرياء لأنهم في نظرهم سواء في الغرب أو إسرائيل جيش العدو الاحتياطي.

وعلى هذا الوجه نسقط بأيدينا دعاوانا الإنسانية والسياسية من أجل قضية فلسطين، لأن من حق اليهود حينئذ أن يقتلوا المسلمين طالما أعلن المسلمون الحرب عليهم وعلى غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى. ويعني هذا أن نترك لمن يملك القوة فقط أن يحسم المعركة لصالحه مع علمنا سلفاً بنتيجة أمثال تلك المعارك. ولم يترك لنا الإرهابيون خياراً سوى الانتحار وقتل المدنيين حتى لو كان من بينهم مسلمون. ويبيح ذلك المبدأ الإرهابي قتل المسلمين في أوروبا وأمريكا وغيرها من البلدان التي يكون فيها المسلمون أقلية ضعيفة وحينئذ لا يكون المسلمون مواطنين عاملين في أي مكان. بل يتحولون إلى دمي تحركها النظرية البراجماتية الأمريكية لصدام الحضارات التي تبناها الإرهابيون.

ويجدر بنا أن نفصح عن معنى البراجماتية عند وليم جيمس خاصة لأنها تمثل التيار الرئيسي للفكر السياسي الأمريكي.

وقد أسلفنا أن الفكرة لا تكون صادقة بمضمونها بل بما تدره من نتائج عملية نافعة، وهذا هو ما يسميه جيمس بالقيمة الكاش (Cash) أي الفورية

المباشرة، أما ما يتصل بالاعتقاد، فيسميها بالقيم العليا، ولا يهم فيها نتيجة الفكرة المباشرة، بل بما يثمره الاعتقاد بصحتها. فقضية أو فكرة أن الله موجود مثلاً، لا يهم جيمس إثبات صحتها أو كذبها، بل فائدة الاعتقاد بصحتها. ومن ثم فالمؤمن بصحتها أكثر اطمئناناً ممن لا يعتقد بصدقها. ومن هنا نرى أن الاعتقاد بصحة صدام الحضارات يدفع المؤمنين بها إلى أن يتطوعوا في خدمة المصالح الأمريكية، وقد حدث ذلك بالفعل.

ولكن ما مصدر العنف والإرهاب محلياً وعالمياً ؟

العنف هو الطريق الأقصر والمختصر لبلوغ الهدف أو الاستيلاء عليه، أو منع الخصم من بلوغه أو تدميره .. وهو لا يحدث إلا في سياق حرم من فرص المشاركة الفعلية مع الآخرين والحوار معهم والتقريد المتبادل بينهم. فهو نوع من الدفاع الأخير للعاجز أو اليائس الذي لا يملك سواه، وقد حوصر وظهره إلى الحائط.

فإذا حرم المواطن من الاستعمال الحر الآمن لطاقاته العقلية التي تشغل جزء الإنسان الأعلى، تركزت طاقاته في الجزء الحيواني الأدنى. فلا يستعمل سوى المخلب والناب في حل مشاكله. ورغم أن هذه الممارسات تدبر وتتم خفية دون إعلان في أكثر الأحيان، إلا أنها تحظى برضا الغوغاء وهي الجماهير متى فقدت رأسها وعقلها.

وكلما اتسعت المسافة بين النظام أو السلطة ومعارضيه في بلد ما، تقلصت حدود التسامح والحرية. وكلما أدرك النظام، أنه لا يتمتع بالموافقة عليه من الجميع، وأنه غير مستقر، انكمشت مساحة الديمقراطية والحوار الذي يرحب بالتعددية والمشاركة في اتخاذ القرار. ومن ثم تقوم السلطة "بطمس" هذه المسافة أو الفروق بين النظام والجماهير بحيث لا يبدو سوى الاتفاق والإجماع بينهما. ومن هنا يصبح المعارضون حالات إجرامية يتعامل معها القانون الجنائي، ومن قبله، الشرطة.

وما يصلح لتفسير العنف والإرهاب في المستوى المحلي يصلح أيضاً على المستوى العالمي على أن تمثل أمريكا النظام أو السلطة الجائرة،

وتمثل شعوب العالم الثالث المواطنين المغلوبين على أمرهم الذين يخرج الإرهابيون من بينهم.

وكلا الطرفين اللذين انتزع بوش وبن لادن حق تمثيل جماهيرهما اليوم، يوجهان خطابيهما إلى غوغاء كل طرف فيهما. وبذلك تتحقق نبوءة هنتنجتون في قوله بأن صدام الحضارات نزاع بين القبائل، لأن الحضارات في نظريته هي القبائل الكبرى للبشرية اليوم. ويسلم هذا التصور إلى أن الصراع بين البشر ليس صراعاً حول المصالح التي تتغير وتتبدل، بل قتال وحشي بين "أنواع" من الحيوان فرقت الغريزة بينها مرة واحدة وإلى الأبد، تلك الغريزة التي شغل الدين محلها في نظريته. فهذا مثلاً إنسان من النوع المسلم، وذاك إنسان من النوع المسيحي، وكلاهما عدو طبيعي للآخر !!

إن صدام الحضارات، تلك النبوءة التي في سبيلها إلى التحقق، هو صدام "الحماقات" الذي يبدأ من "حماقة" استنتاج فاسد في مجال العلم، ويشتعل "بحماقة" الإرهابيين، وينتشر "بحماقة" السياسة الأمريكية التي لا ندري، على وجه اليقين ردود الأفعال التي تجرنا إليها.


دار
الراية
الصالح
للطباعة والتوريدات
١٠ شارع بهجت من شارع القدسي
عين شمس الشرقية
تليفون: ٤٩٩٨٢٣٥

فلسفة

الدين والفكر والسياسة

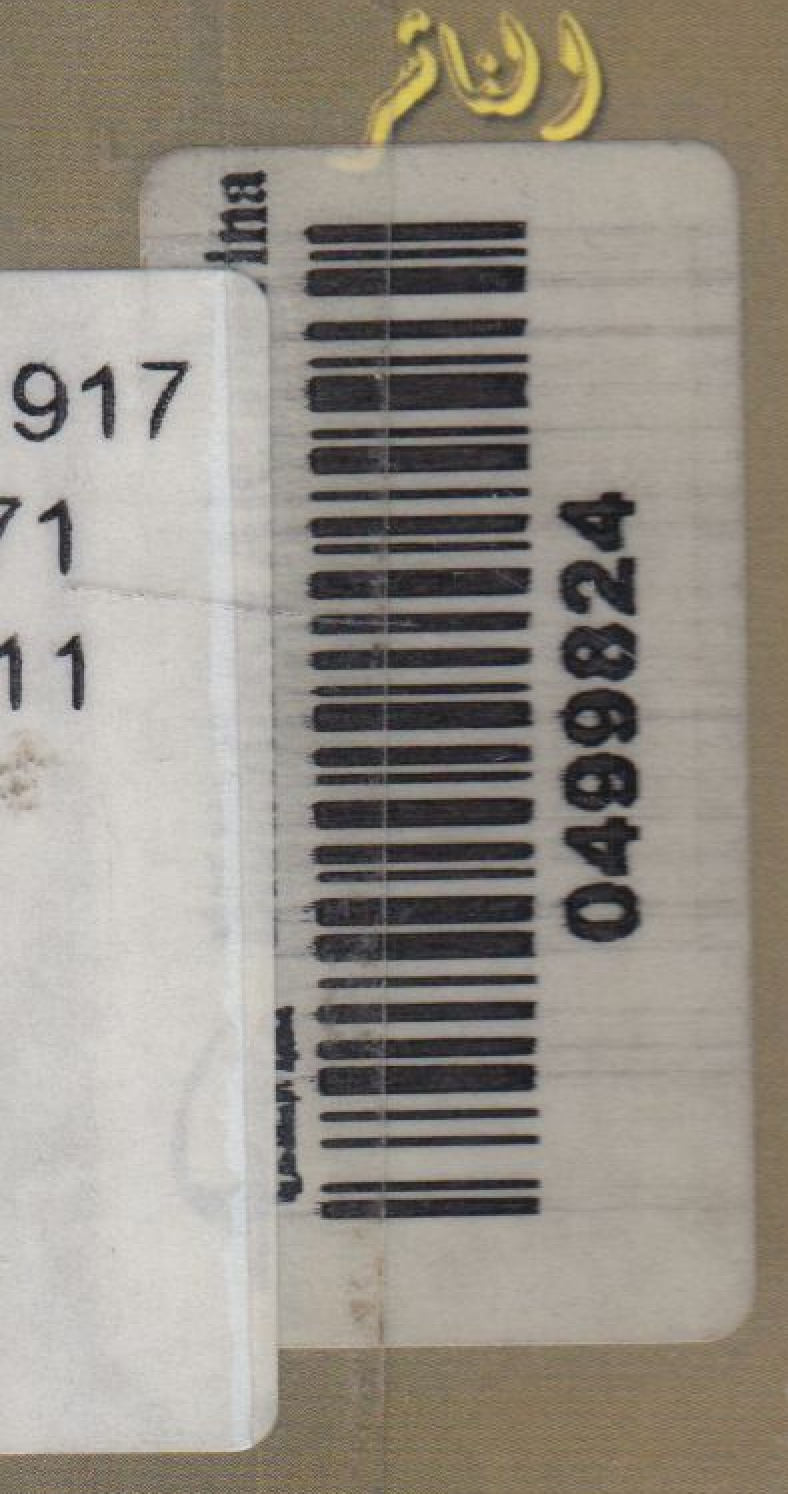
د. صلاح قنصوه

ثمة كثير من التشابه بين جريمة النصب العادي، وجريمة النصب الفكري. إذ أنهما يعتمدان على إستغلال بعض النقائص في شخصية الضحية بحيث يبدو الجاني والمجني عليه شريكين في تواطؤ من نوع ما. فكلاهما يهدف إلى الربح السريع وإختصار الجهد . وسذاجة المجني عليه التي نقبلها عذرا له، إنما في الواقع، إنحيازه إلى الكسل في ممارسة التفكير، مما يعني في نهاية الأمر الربح والفوز بالراحة كجائزة عن سلبيته وقعوده عن بذل الجهد.

والكاتب يرى ضرورة طرح الأسئلة: ماذا نصنع بنار أصحابنا من مستثمري النصب الفكري؟ ومن قبل ذلك، من هم هؤلاء؟ وأيضا: هل هم جميعا من أصحاب سوء الطوية؟

وهذا الكتاب هو محاولة معالجة هذه الأسئلة وبمهارة كاتب له خبرته العلمية والحياتية مثل الدكتور صلاح قنصوه.

الناشر





٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦٠
Web site:www.elkalema.com